

A black and white portrait of Martin Heidegger, showing his face from the nose up, looking slightly to the left. The portrait is set against a dark background and is framed by a thin white border. The text "MARTIN HEIDEGGER" is overlaid on the top part of the portrait.

MARTIN HEIDEGGER

بيير بورديو
الوجيا السياسية عند مارتن هيدجر
ترجمة: سعيد العليم

الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر

تألف: بيير بورديو

ترجمة: سعيد العليمي

مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحي



- العدد: ٩٣٨
- الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر
- بيير بورديو
- سعيد العليمي
- إبراهيم فتحي
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥ م.

هذه ترجمة كتاب
Pierre Bourdieu
L'Ontologie Politique
de Martin Heidegger
Les Edition de Minuit 1981

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

EL Gabalaya st, Opera House, El Gezira, Cairo
TEL: 7352396 Fax: 7358084

المحتويات

7.....	تقديم المراجع
27.....	مقدمة المؤلف
29.....	مدخل: التفكير الملتبس
37.....	الفصل الأول: الفلسفة المحضة و روح العصر
85.....	الفصل الثانى: المجال الفلسفى وفضاء الممكنات
105.....	الفصل الثالث: "ثورة محافظة" فى الفلسفة
127.....	الفصل الرابع: الرقابة وفرض الشكل
153.....	الفصل الخامس: القراءات الداخلية واحترام الشكل
169.....	الفصل السادس: التفسير الذاتى وتطور المذهب
179.....	الحواشى

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

عشية الحرب العالمية الأولى وفي أعقابها، كانت الهوة تتسع في أنظار المثقفين بين وعود البورجوازية الحاكمة في الغرب وبين واقعها، أي بين أيديولوجيتها وممارستها، فبرزت الحاجة إلى ثورة في الفكر والفعل. وانتشرت كلمة الثورة على الألسن والأقلام، وفي مدرجات الجامعة والمصانع والمتاريس في الشوارع. وبدأ الوجود الإنساني متشينا منسلبا صنميا يحتاج إلى قوة اجتماعية بازغة تحرره وإلى فكر يضيئه (منتجات أيدٍ بشرية من بضائع وأسلحة تسيطر على حياتهم في أزمنة اقتصادية وحرب، والعلاقات الإنسانية تتخذ مظهر علاقات بين سلع وأشياء). وكان النفور من الأوضاع السائدة أوسع مدى من جاذبية الحلول والبرامج، والبحث عن حفارى قبور أهم كثيرا من ترويج فراديس موعودة. وقد ترددت في أبراج الفلسفة العالية صيحات الأزمة والثورة كذلك. وارتفع شعار رفض الميثافيزيقا الغربية على رايات الاتجاهات والمدارس المتباينة: الوضعية المنطقية والظاهرية والماركسية المصابة بالوضعية (كاوتسكى وبرنشتاين) تزعم أنها ثورات تعيد بناء الفلسفة ابتداء من الأساس في أقسام الفلسفة الأكاديمية.

وفي ألمانيا المهزومة الذليلة بعد الحرب العالمية الأولى كان الوضع الاجتماعى للمثقفين عموما وسط التعاسة العامة مرتبطا بتلك الأقسام من المجتمع المنتمية تاريخيا إلى ما قبل الرأسمالية: أى إلى الفلاحين والحرفيين وصغار التجار الذين زلزل تطور الرأسمالية

طرائق حياتهم؛ وخرج من أبنائهم المتحدثون باسمهم فى السياسة والأدب والفلسفة. واتسم حديثهم بنزعة التثوير الفردية العقلانية ورفض العالم الاجتماعى الرأسمالى وليبراليته السياسية التى تختزل الإنسان تدريجياً إلى مصلحة كمية مجردة يمكن حسابها. بدافعت الرومانسية فى حماس عن أشكال التفكير العيانية الكيفية والحدسية، وعن العلاقات الشخصية الملموسة التى ظلت فى ألمانيا تواصل البقاء بين شرائح ما قبل الرأسمالية؛ من أعلى عند صغار النبلاء ومن أسفل عند صغار الملاك. لقد أعيد تدريجياً من الناحية الأيديولوجية رد الاعتبار إلى التقاليد القديمة الجمعية وأساليب الحياة التقليدية كما أعيد صقلها فى المخيلة بعد أن داست عليها بازدراء عقلانية الذات الفردية التجريدية. وقد أدى ذلك إلى مفارقة: فالرومانسية المحافظة الراجعة إلى الوراء استطاعت أن ترى التناقضات الداخلية للمجتمع الرأسمالى بشفافية نقدية أعمق من الأيديولوجية الليبرالية التى أعمتها أسطورة الانسجام المسبق بين المصلحة الخاصة والخير العام. ووصلت الرومانسية فى ألمانيا إلى ما يعرف باسم الاشتراكية الألمانية الحقبة التى لا تتفهم مسيرة التاريخ الحديث ودور التقدم التكنولوجى فى التوحيد القومى وخلق الاقتصاد العالمى. ويتساءل لوسيان جولدمان فى كتاب (لوكانش وهيدجر) كما سيتساءل بعده بيير بورديو: لماذا وصل النقد الثقافى للرأسمالية الذى مد جذوره بين المثقفين عموماً وبين الكتاب والشعراء إلى تعبيره الأكثر حدة ونسقية وتماسكاً فى دوائر الجامعة؟ أى لماذا صارت الجامعات مراكز لما يمكن تسميته بالأيديولوجية الرومانسية المعادية للرأسمالية؟ لقد سقطوا أى الجماعة الأكاديمية - عن مراكزهم الاجتماعية الممتازة التى كانت

لهم فى ألمانيا خاصة فى القرن التاسع عشر. إن الجماعة المتماسكة المتجانسة نسبياً من الفلاسفة والمؤرخين ومنظرى القانون وعلماء الاجتماع شغلوا وضعا مسيطراً فى مراتبية ألمانيا فى ذلك القرن. كما ناظر بروزهم مرحلة خصوصية فى تطور التشكيلة الألمانية حيث كان نمط الإنتاج التقليدى يفقد سيطرته فى حين أن الرأسمالية الصناعية - على العكس من إنجلترا مثلاً - لم تحقق بعد سيطرتها الاقتصادية النهائية. وفى هذه المرحلة الانتقالية الوسيطة التى دامت عقوداً حينما لم تصبح بعد ملكية رأس المال كما لم تعد ملكية الأرض ضماناً للمكانة الاجتماعية كانت حقوق التعليم وأرستقراطية المثقفين تخلف جزئياً الطبقة الحاكمة التقليدية المندھورة، فى شكل سياسى عالى البيروقراطية. وكان أساتذة الجامعات يتحكمون فى نظام التأهيل الوظيفى بأكمله المطلوب لتجنيد الكادر إلى البيروقراطية. وكان لهم مركز استراتيجى حاسم أمام الهيكل الإدارى للدولة وفى المناصب العليا والمهن الحرة.

ولكن هذا النعيم زال بعد التحول الصناعى وتوحيد السوق والأمة. وقد تقدمت ألمانيا إلى ثانى قوة صناعية فى العالم بعد الولايات المتحدة مما أدى إلى حدوث أضرار شديدة بالوضع الاقتصادى وأسلوب الحياة والقيم الاجتماعية الثقافية لكل الفئات السابقة للرأسمالية وخصوصاً لأساتذة الجامعات فى الإنسانيات بعد "أمركة" البحث العلمى، وسيادة فروع الفيزياء الرياضية والكيمياء. ويرى تيرى إيجلتون فى "النظرية الأدبية" أن هيدجر كان من الذين رفضوا عقلانية التثوير بموقفها الاختزالى الكمى النفعى من الطبيعة ودعوا إلى إحلال إصغاء متواضع للنجوم والسموات والغابات وهو

إصغاء يحمل كل سمات فلاح مذهول. فالإنسان يجب أن يفسح مكاناً للوجود بتسليم نفسه بالكامل له - أى يجب أن يعود إلى الأرض الأم التى لا يمكن استنفادها فهى النبع الأول لكل معنى. إنه فيلسوف الغابات السوداء وداعية رومانسى لمجتمع المشاركة الجماعية العضوى، وهو يمجّد الفلاح و(الحرفى) وأدواته وعلاقاته فى مقابل الحط من شأن الإنتاج الآلى الكبير والعقل النفعى لصالح ما قبل فهم تلقائى. ويقول إيجلتون إن ذلك الاحتفاء بالسلبية الحكيمة والوجود الحقيقى الأصيل نحو موت الفرد أى الوجود الأعلى مرتبة من حياة الكتلة الجماهيرية التى بلا وجه فى مدينة الاغتراب والآلية قد يكون هو الذى أدى به إلى تعصيد هتلر. وربما كان ذلك تفسيراً جزئياً فى أحسن الأحوال، فالفاشية فى نظر دعائها لم تكن مرحلة من مراحل الرأسمالية بل هى ثورة اشتراكية قومية أسمى من كل الثورات الأخرى وخاصة البلشفية الروسية لأنها ترجع إلى الأرض والجذور. ونعود إلى الجانب الأكاديمى والمجال الفلسفى النوعى عند هيدجر.

نقطة التحول فى الفلسفة:

كان الوسط الفلسفى الألمانى يسوده التأقلم على المقدمات الأيديولوجية والافتراضات المسبقة للفردية البورجوازية واعتبار النظام الرأسمالى النظام الطبيعى المعقول المتمشى مع الطبيعة البشرية. وتمثل ذلك أول ما تمثل فى الانفصال الجذرى بين الذات والموضوع كنقطة انطلاق لنظرية المعرفة. وفى مواجهة هذه

المقدمات، نما اتجاهان متغايران ينتميان إلى معاداة الرأسمالية، الاتجاه الماركسى عند أمثال لوكاتش الذى يضع الرأسمالية فى إطارها التاريخى وفى نفيها الجدلى بواسطة ثورة اشتراكية واسعة النطاق الشعبى بقيادة الطبقة العاملة. والاتجاه الثانى ينتمى إلى رومانسية الفئات السابقة للرأسمالية من فلاحين وحرفيين وتجار صغار يصفى عليهم طابع مثالى عند هيدجر، ويتجه عند أكاديميين فقدوا منزلتهم الرفيعة نحو ثورة محافظة ترفض الثنائيات الشقاقية المتنازعة بين الذات والموضوع أو الذهن والمادة أو الواقعة والقيمة. وكان بعضهم من أمثال شبنجلر يصرون على أن الحدس اللاعقلانى أو التفكير بالدم هو الوسيلة الوحيدة لاستيعاب الحياة لا الطرائق الرياضية والسكونية للعلم. ولكن هيدجر اكتفى برفض النظرية الميكانيكية إلى العالم باعتبارها شيئاً غريباً، آخر بالنسبة إلينا، ورفض ثنائية الطبيعة الغريبة عن الروح كما رفض فردية الراحة والرفاهية والأمان التى تترك الناس بلا جذور. وترجع هذه الآفات عنده إلى انتصار المثل الأعلى المنحرف للتنوير أو فجر الرأسمالية، مثال العقل النظرى المنفصل المنسحب المغلق داخل الذات، المختزل فى نزعة عقلانية حسابية غرضية. وهذا العقل النظرى عنده لا يعنى المنهمك فى إنتاج النظريات بل الذى يفك الارتباط بقيم الشواغل العملية لصالح الملاحظة "المنزهة عن الأغراض"، لصالح ما ترجمته إلى الإنجليزية المشاهدة التفرج الاستعراضى spectating. وهو يستخدم هذا التعبير - الذى سيكون له شأن كبير فى الثمانينيات - منذ العشرينيات. ولكن سيادة النظرى تودى إلى ضرر بالغ؛ إلى مشاهد غير مشارك، متقبل سلبى يجهل النمط الصحيح من فهم العالم

المتضمن في الموقف الملتزم المنخرط من جانب الفاعلين ذوى الاهتمامات العملية المشتركة. وحينما نرى العالم بطريقة نظرية نكون مسبقاً قد فرضنا عليه الإعتام والخفوت والإبهام وجردناه من الحيوية والتألق: أى اختزلناه إلى اطراد ما هو حاضر في متناول اليد فقط (vorhanden) أى المائل هناك، مجرد شىء من أشياء الطبيعة نلاحظه مثل نبات عند عالم نبات. ويكفى كما يلخص ديفيد كوبر أفكار كتاب "الوجود والزمان" أن يحجل المرء في قفزة سريعة إلى المنظور الديكارتي للعالم كمجموعة من الجواهر الممتدة في المكان، ولنا ككائنات مفكرة نمثل العالم لأنفسنا. وكيف يصحح هيدجر هذا المنظور الديكارتي؟ لقد حاول حشر كل الفلاسفة بعد ديكارت (كانظ، هيسرل.. إلخ) كما سيحاول ديريدا بعده أن يحشر كل فلاسفة الغرب في إطار مفرد بطريقة تحكيمية تعمى عن كل الاختلافات الفردية، وتوسع الإطار حيناً أو تخنق المفكر الفرد لينكمش حيناً آخر. وليست صحة التأريخ هي المهمة في هذا الصدد بل السعى للخروج من معضلة المعرفة التي تصبح بلا حل عند البدء بذات معزولة عن عالم موضوعات والعجز عن استيعاب الأمور في ترابطاتها الضرورية الكلية. لذلك نجده يعكس الأسبقية في الفلسفة الحديثة لنظرية المعرفة بالنسبة إلى نظرية الوجود (الأنطولوجيا)؛ فالنموذج المعرفى الخاطئ نموذج الذات/ الموضوع يتعامل مع الذات كنوع خاص من الأشياء، موجود لأنه يفكر دون تساؤل عن طبيعة وجود تلك الذات؛ فالأجدر البحث عن طبيعة العارفين وما يعرفونه. وهو بذلك يسدّد ضرباته إلى نقطة انطلاق النموذج المعرفى السائد في أسبقية الذات أو الأنسا العارفة المفكرة وانفصالها الجوهرى عن الموضوع الممتد المائل

هناك. إنه يرفض أن تبدأ الفلسفة بالذات أو الذهن المحض؛ ذلك الجوهر الحر الطافى في الأثير فوق الزمان والمجتمع، بل يرى أن تبدأ الفلسفة بالوجود الإنسانى في العالم. فنحن لسنا ذوات إنسانية إلا لأننا مرتبطون معاً، وبالعالم المادى.

والقلب الثانى للمشروع المعرفى أو للمأزق المعرفى هو الانتقال من النظر في الموجودات إلى النظر في الوجود نفسه. فالوجود هو الذى نفهم الموجودات على أساسه فى الأصل، وما تتصف به. أى إن هذا الانتقال هو عملياً التساؤل حول الشروط التى تشكل أساس أن تكون الموجودات ماثلة قائمة أمامنا، أساس أن تظهر وتتجلى لنا كاشفة عن سماتها. والأنطولوجيا الأساسية عنده هي التى تحلل وتقوم بتأويل وجود الذات الإنسانية فى العالم، "الدازاين" Dasein وهى الخيط الهادى للبحث فى الوجود عموماً وعنهما تنفرع الأنطولوجيا السياسية.

وقد لاحظ لوسيان جولدمان أن نقاط الانطلاق الهيدجرية فى نقد مأزق الإشكال المعرفى للفلسفة البورجوازية السائدة تتشابه مع نقاط الانطلاق الماركسية فى تفسير جورج لوكاتش (كتاب **التأريخ والوعى الطبقي** الصادر فى زمن قريب من كتاب هيدجر **الوجود والزمان**)، كما تتشابه بعض المقولات مثل الممارسة (البراكسيس)، والأساس الأنطولوجى لبعض جوانب نظرية المعرفة؛ على الرغم من الهوة الأيديولوجية بين المفكرين الكبيرين.

عند هيدجر فى شرح تيرى إيجلتون يكون الوجود الإنسانى المتكشف فى الممارسة مختلفا عن الوجود العادى للأشياء فى العالم حولنا. ويكمن الفرق فى أن الأشياء متعينة ولها صفاتها المتميزة، فهذا هو نمط وجودها. أما نمط الوجود الإنسانى فإن ما يديه ليس وجود شىء ذى صفات (مسألة أسبقية الوجود على الماهية فى الفلسفات الوجودية عند سارتر) بل هو مدى (نطاق) يتألف من طرق ممكنة للوجود. والأنا الفردية تتعين فى صيرورتها بإسقاط نفسها فيما تختاره من هذه الممكنات، وكيف تسلك فى سياقات تجد نفسها فيها. فالوجود الإنسانى هو دائما قضية خلافية تظل مثارة وموضع تساؤل ومنازعة. والفرد - ليس أى فرد من الكتلة الجماهيرية - يحدد بأفعاله ماذا سيكون وجوده. أما الوجود الأصيل (وسنعود إليه) فهو إسقاط الذات على مستقبل ما، لذلك يبقى دائما فى كل لحظة وجودا انتقاليا فى طريقه مما كانه إلى ما يسعى لأن يكونه. وهيدجر يبدو ظاهريا فى هذا السياق من فلسفة الحرية أمام طغيان الموصفات القياسية لمجتمع الكتلة وانقياد الجماهير فى وجودها الروتينى الآلى. فلنسا نمثل إزاء العالم كيانين منفصلين مستقلين، وليس الوجود فى العالم مجرد علاقة مكانية. الأنا لا توجد فى العالم كحبة بازلاء (فاصوليا) فى قرن أو غلاف. بل تشبه مشتركا فى عالم سباق السيارات. فالمسألة مسألة انخراط فعال لا موقع جاهز. وهذا الجانب يتعلق بوجودنا اليومى فى العالم. نحن لا نواجه الأشياء باعتبارها مجرد موضوعات حاضرة فى متناول اليد، بل نحن نخبرها ونلمس تجربتها باعتبارها مفردات وظيفية قابلة للتعامل بها، وتشغيلها

واستخدامها وتشكيلها (zuhanden) مثل المطارق والأقلام والمناضد.. إلخ، التى تظهر فى مجال الاهتمام والانشغال والانخراط والقلق والعناية. ونفعل ذلك كما يشرح ديفيد كوبر من خلال تعاملاتنا معها وبها لا من خلال ملاحظة محايدة. ويسمى هيدجر الموجودات التى نلتقى بها فى الانشغال معدات (جمع معدة zeuge)، وهذا التعامل يضاد المعرفة بمعنى المتفرج المشاهد كما أنه ليس تلاعبا خاليا من الهدف والمعنى. بل من خلال الطرق تتكشف المطرقة. وليست المطارق وحدها، فالطبيعة أيضا - بعد أن شكلتها الممارسة الإنسانية فى ثقافة أو حضارة أو طبيعة ثانية كما كان ماركس يقول - لا نلتقى بها كأشياء موجودة هناك منفصلة. الغابة هى أخشاب للصنع والبناء والريح الجنوبية تكشف عن نفسها فى وجودها أو لا كعلامة على المطر من خلال أنشطة مثل الفلاحة.

وفى فلسفة البراكسيس عند هيدجر يكون أول النقاء بالموضوعات بالأشياء فى العالم متمثلا فى أنها مفردات استقادة عملية قابلة للاستخدام والتشغيل. وما لم نفعل ذلك لن تكون الموضوعات ماثلة أمامنا كموضوعات من بين أعداد لامتناهية من عناصر العالم. وما لم تتم إضاءة الأشياء بفضل الدور الذى تلعبه داخل شواغلنا وهمونا العملية لن يظهر أو يبرز أمامنا ما يمكن أن نفرد له لأنظارنا أى نخضعه لمعرفة الإدراك الحسى. فالثغرة فى التقليد الديكارتى المستمرة فى الفلسفة الوضعية هى فشله فى أن يسأل نفسه كيف كان يمكن أصلا أن تتبلج أو تبزغ أشياء كمفردات أو موضوعات قابلة للتمييز واهتمام الإدراك الحسى. فالسؤال التقليدى كيف نعرف الأشياء ليس أساسيا بما فيه الكفاية لأنه يفترض

بالضرورة مسبقاً دون تصريح نمطاً سابقاً للنفاد إليها هو التعاملات العملية التي تمكن الأشياء من أن تبرز وتعرض نفسها. إن معاشة تجربة الأشياء باعتبارها ماثلة هناك في متناول اليد vorhanden هي بالضرورة لاحقة لتشغيلها واستخدامها zuhandom ومشقة منه. فمن الخطأ اتخاذ موقف المتفرج الطفيلي نحو الموضوع باعتباره الموقف الأولى ثم مطابقة الموضوع "الواقعي" بهذه الكتلة من المادة الممتدة المبهمة، فلا يمكن الإصرار على أن السيمفونية واقعياً هي بعض اهتزازاتذبذبات في الهواء والوقوف عند ذلك. لذلك فإن انشغالنا يكشف الطبيعة الخام باعتبارها تملك علامات وإشارات اتجاهات معينة وثيقة الصلة بمشروعاتنا. فهناك جانبان أساسيان في العالم الذي نحيا فيه: التكامل والامتلاء بالمعنى. ويذهب هيدجر فيلسوف الأدوات في المستوى الفلاحي الحرفي الذي يتم تمجيده في وجه الإنتاج الآلى الحديث الذي يحول العمال إلى زوائد ملحقة بالآلة إلى أنه لا توجد معدة مفردة. فكل مفردة تنتمي إلى كلية. فنحن لا نلتقي بألواح الخشب والمنشار منفصلين بل نلتقي بهما معاً في ورشة على سبيل المثال، في وحدة تكاليفات وظيفية. المنشار يصنع ليقطع لوح الخشب الذي يتجه نحو صنع منصدة لكي يأكل الناس عليها. إنه بفضل مفردات مثل: "لكي" و"تحو" و"من أجل" يكون لمفردات الوجود المائل هناك هويتها داخل نطاق كلية مرجعية (ربما في مجتمع عضوى سابق للرأسمالية)، فالورشة والبيت الذي توضع فيه المنصدة لا تفهم في انعزالها (أيام سيادة القيمة الاستعمالية) قبل أن تمزق القيمة التبادلية الساعية إلى نقود الربح كل ذلك. فكل منها كان يشير إلى الأخرى وينتقى إلى كلية علائقية موحدة. وهذا الكل البنيوى الكبير من

الامتلات الممتلئة بالمعنى بسميه هيدجر العالم، عالم هو كلية من الدلالة. كما أن الوجود الإنسانى فيه هو إمكاناته بلغة المشروعات الكثيرة المتاحة التي ينخرط فيها. وهو ليس جوهرًا بمعنى إنه لا يحتاج إلى كيان آخر لكي يوجد؛ فدون الموضوعات لا يمكن أن يوجد. أى إن الذات والعامل ينتمى كل منهما إلى الآخر وليس كائنين مثل ذات وموضوع بل وحدة وجودية داخل العالم. وماذا عن معرفة الذات في وجودها الإنسانى؟

إن هيدجر يرفض الوعى الاستبطانى بدائرة داخلية شفافة (الكوجيتو وذيوله). فالتفكير فى الذات ممكن عنده ولكنه ليس مسألة ذات عارفة ترى ما بداخلها. وقد قارن كثيرون بعض عبارات مجتزأة منه فى هذا السياق وبين بعض عبارات مجتزأة من كتابات ماركس الشاب.

عند هيدجر ينظر صانع الأحذية الذى يريد أن يفهم "ذاته" ويعمل بامتياز حوله إلى ورشته وأسرته وجيرانه. فمن الأشياء التى ينخرط فيها تنعكس ذاته راجعة إليه. أى إن وجود الذات الإنسانية يجد نفسه أولاً فى الأشياء التى تشكل عالم اهتمامه؛ فكل واحد منا هو ما ينشغل به ويهتم به. نحن نفهم أنفسنا من خلال فهم عالمنا فدون ذلك العالم لا يوجد شيء يحدق فيه استبطان يدور على كرسى وثير. وتلك السيكلوجيا الهيدجرية تتشابه فى نقطة البدء فحسب التى ترفض الاستبطان كمفتاح وحيد مع تناول ماركس للسيكلوجيا. فالحياة عند ماركس لا يحددها الوعى الذاتى بل الوعى تحدده الحياة، وللإنسان طبيعة سيكلوجية متغيرة، ويتطور المجتمع تظهر أشكال جديدة

للوعى. وقد جاء فى المخطوطة الثالثة من المخطوطات الاقتصادية الفلسفية ١٨٤٤، أن تاريخ الصناعة (لا الحرفية وحدها) هو الكتاب المفتوح لقدرات الإنسان الجوهرية؛ أى سيكولوجيا الإنسان الموجود على نحو ملموس يمكن إدراكه حسياً. وأى سيكولوجيا تتجاهل التطور التاريخى للصناعة (قدرات الفعل التشكيلى والوعى لتجسيد ما يشبع حاجات الإنسان ورغباته المتطورة) لا يمكن أن تصير علماً حقيقياً شاملاً. وليس الوعى مفهوماً ميتافيزيقياً، فكل شىء يجعل الناس يقومون بالفعل يجب أن يجد طريقه من خلال أدمغتهم ولكنه ليس شكلاً محايداً مقتصرًا على نشاط الفرد النفسى والذهنى، بل هو أحد أشكال الذات الخارجية الجمعية الأخرى بأنشطتها المتعددة التى تتوحد فيها أفعال الذات الفردية.

فلسفة الوجود والشرط الإنسانى الحديث:

ونعود إلى هيدجر. فهل اقتصر على مجال فلسفى محدد يختص بالسمات الضرورية للوجود الإنسانى فى ذاته دون تقييم من جانبه لآخر مراحل التاريخ الإنسانى؟ إنه يذهب إلى أن الكائن الإنسانى يتشكل بواسطة الزمان. والزمان عنده ليس وسيطاً نتحرك فيه كما نتحرك حزمة طافية من القش فى نهر، فهو صميم بنية الحياة الإنسانية نفسها، بُعد من أبعاد الوجود يصنع الإنسان ابتداءً منه قبل أن يكون شيئاً ما يقيسه. فالإنسان لا يوجد كإنسان إلا بواسطة إسقاط نفسه دائماً أمامه محققاً إمكانات طازجة للوجود دون أن يكون مطابقاً لذاته أبداً بل سابقاً لنفسه دائماً. ويكرر هيدجر دائماً أن الإنسان ملقى

به إلى الأمام ولا يستطيع أن يمكس بوجوده كموضوع اكتمل إنجازة، فهو إمكان متجدد إشكالى، دينامية داخلية لتجاوز دائم للذات واقع فى شباك وضع أو موقف عيانى مطروح للتجاوز. ويرى إيجلتون أن الزمان فكرة أكثر تجريدًا من التاريخ فهو يعنى مرور الفصول أو طريقة معاشته نمو حياة شخصية ويختلف عن التاريخ صراع الطبقات والأمم والدول أى أنه ما يزال مقولة ميتافيزيقية. فهذا النوع من التاريخ العيانى لا يهمه كثيراً. وهو يفرق فى الألمانية بين كلمتين للتاريخ، كلمة Historie أى ما حدث وكلمة Geschichte وتعنى ما حدث وزاوى الناس خبرته باعتباره ما يحفل بأصالة المعنى. فالتاريخ عنده وجودى باطنى أصيل. والأصالة هنا نقيض الزيف ومطابقة حقيقة الوجود بالانتساب إلى الأعمال الداخلية. وجذر كلمة الأصالة باليونانية authentikos يشير إلى الفرد الذى يسلك طريقاً مستقلاً ذاتى الفعل، وعند هيدجر هو الذى يطابق فعله طبيعته الأنطولوجية. أى أنه لا يحيا حياة مسطحة فارغة دون أصالة بمعنى أنه لا يترك حياته تحددها الأعراف الروتينية والآخرى فى انقياد. (الآخرى يسميهم هيدجر «أل هم» بإضافة أداة التعريف ال إلى ضمير جمع الغائب هم). ووجوده فى الزمان يعنى أن له ماضياً كما أن له مستقبلاً يستبقيه ويتوقعه فى الموت وجزع الموت. فالكف عن الوجود والقابلية للموت جزء مكون من فهم الوجود الأصيل الذى يشترك مع العالم واعياً بالموت القادم ويحيا حياة ذاتية التحدد والتجدد. وفى الأنطولوجيا السياسية المتفرعة عن الأنطولوجيا العامة يتحدث هيدجر عن نمط أصيل، نمط وجود هؤلاء الذين يسعون لفهم موقفهم ويمسكون بزمام حريتهم واضطلاع بمسؤوليات وتحقيق لإمكانات يتطلبها أو يتيحها

الموقف. الأصالة مشروع موجه نحو المستقبل في موقف هو وجود الأفراد في العالم: الأفراد الذين هم دائماً وقبل كل شيء موجودون في موقف لم يختاروه وداخل علاقة مع آخرين قد يختلفون عنهم كل الاختلاف وذوى مستويات وجودية متباينة. ويتطلب الوجود الأصيل تجاوزاً لهذا الموقف: أى حركة واعية بعيداً عن أى حالة معطاة من الوجود لتحقيق الإمكانات المختارة والتراجع عن السقوط المفروض واستجماع القوة الذاتية. معظم العمال مثلاً قد ينتمون إلى خنازير الوادى بواسطة المناخ الفظ البارد للتنظيم التكنولوجى الجماعى والنمطى، يكدحون كالكائنات الآلية بلا روح أو فكر فى عالم ميكانيكى تكرر نمطى حيث كل الأشياء متماثلة لا يمكن تمييزها إلا بالأرقام ولا فروق بين الأعراق والشعوب والبلدان ولا تراتب للموهبة والإنجاز. وفلسفته ترفض لذلك دور الطبقات الاجتماعية واتجاهاتها التحويلية وترفض تصنيف التاريخ تحت مقولتى التقدم والتأخر أو الزيادة والنقصان فى الحرية وثمار العمل والمعرفة. وله عنده بعدان فقط الأصالة أو اللاأصالة، أى الفعل النابع من الذات أو المفروض عليها. والتاريخ لا يوجهه تكرار الفعل الجماهيرى، بل أصالة أفراد النخبة الذين يمنعون كارثة المستقبل فى اللاأصالة. فالفعل التاريخى عند هيدجر هو امتياز للنخبة مع استبعاد الجماهير التى لا تحيا حياة حقيقية. وتضم النخبة الزعيم الساحر الملهم والشاعر والفيلسوف وعالم اللغة. ويبدو كما يقول لوكاتش أن تاريخيته لا يمكن تمييزها عن اللاتاريخية، وأنها تعمل كبديل للتاريخ بمعناه الشائع، الفعل الجماعى للتغيير نحو تطوير القدرات الإنتاجية والمعرفية والإبداعية وتوسيع إمكانات الحرية لبنى البشر.

وفى تقييم هيدجر للشرط الإنسانى فى العصر الحديث، العصر المعدم يكرر أن وجودنا فى العالم غير أصيل ساقط فى طرائق الجمهور بلا وجه، ال هم وتحت دكتاتوريتها ومن ثم فنحن مغتربون أو مقتلعو الجذور من أنفسنا. وهو يؤكد أنه لم يكن هناك وضع أصيل فى البداية فهو تعديل وتصحيح وليس مجرد ابتعاد عن الحياة غير الأصيلة. فنطاق تلك الحياة يتغير على مدى التاريخ وهو شديد الاتساع فى العصر الحديث. ويقول المعلقون إن هيدجر مدين بالكثير لآراء كيرجور ضد الجماهير فى كتابه العصر الحاضر. حياة تحت دكتاتوريتهم تقوم على التسوية والتوسط نحو الأسفل، مجتمع الميديا وإدعاء الفهم والفضول السطحى. وقد أفاض هيدجر فى تصوير الوجود غير الأصيل ووضع مقابله الوجود بين الميلاد أو التراث والموت. والانخراط البدنى فى الوجود غير الأصيل ضرورى وهو الشرط الاستهلالى الذى تكون الأصالة تعديلاً له. والموت هنا طريقة فى الوجود أو حياة متجهة نحو النهاية، والقلق فى وجه الموت كإمكان حاضر دائماً يجعل الفرد يعد كشف حساب عن حياته وأهمية أو عدم أهمية هذا الشأن أو ذاك. وبذلك يتحرر من الشؤون التى فرضت عليه كما يحصل على إحساس بوجوده باعتباره كلاً. هذا القلق الخصب يجعل الفرد يحيط بمجمل وجوده ناظراً إلى الإمكانات الغافية أمامه فى علاقتها بالإمكان النهائى، إمكان الموت لرصد بنية حياته على نحو متماسك بدلاً من تبعثرها فى حادثة تتلوها حادثة دون اتجاه أو ترابط. وبالإضافة إلى ذلك فإن الإنسان فى قلق الموت يتعرف على التفرد الفذ لحياته، فعلى حين أن الأحداث المنتمية إليها مثل الزواج أو الوظيفة وما إلى ذلك يمكن أن تظهر فى حياة أى فرد

بالحرية الوجودية بل برطانة رجل ولد معه فى نفس السنة وكان جلادا للحرية، هو أدولف هتلر.

فلسفة هيدجر والنازية:

فى القسم الأخير من "الوجود والزمان" محاولة لتخفيف التضاد بين التوحد الأصل والجماعة غير الأصلية وإيماء إلى كيف يمكن للفاعل الأصل أن يسترشد لى يصل إلى إمكانات لاتخاذ القرار الحر.

إن هيدجر يرجع إلى الورا إلى الحد المبكر للوجود الإنسانى أى الميلاد بعد أن ناقش حركته إلى الأمام أى إلى الموت. وكما أن الموت يشير إلى الوجود نحو النهاية فإن الميلاد يشير إلى الوجود نحو البداية. وهو يسمى البداية التراث الذى تسلمناه باعتبارنا كائنات فى موقف تاريخى. وهذا التراث ليس معادلاً للشروط التى ألقينا فيها (قذفنا إليها) للعالم كما خلقه الآخرون ال هم. لأن هؤلاء يتجاهلون ويشوهون ويفرضون التفاهة على التراث. إما يرفضون الماضى كحذاء قديم غير قابل للاعتراف به أو التعرف عليه أو يختزلونه إلى مستودع من تقاليد نبشت من القبور فى مناسبات خاصة. ولكن التراث لا يشكل فى حقيقته نمط وجودنا اليومى غير الأصل بل على أساسه فقط سيتسلم العزم الزمام كاشفاً عن إمكانات الوجود الأصل (الفقرة ٤٣٥ من الترجمة الإنجليزية). وحينما نتسلم تراثنا نستعيد أنفسنا من تأثير الكتلة والزحام والآخرين وال هم، تأثير الخضوع للدعة وتجنب المسؤولية وأخذ الأمور بخفة. وذلك يقدم إرشادا بالنسبة

آخر فإن الطريقة التى يجمعها بها داخل كل متكامل تخصه وحده، فلا يمكنه تفويض موته، أن يموت أحد بالنيابة عنه. فالموت بمعنى الحياة فى توقع للنهاية هو بالضرورة مسار فردى ينطوى على تقدير شخصى للأهمية والدلالة والاتجاه وعلى مسؤولية لا يمكن تفويضها. وقد عمدت القراءة الوجودية اللاحقة لكتاب "الوجود والزمان" إلى الوقوف عند تفسير هيدجر للأصالة فى الأجزاء الأولى من هذا الكتاب. إنها عقد العزم استباقاً والانسحاب من ضجيج وثرثرة الآخرين (ال هم) وحمل مسؤولية جرى تفريدها بالنسبة إلى حياة الفرد ككل. ولكن عقد العزم لا يتطلب سلوكاً بطريقة معينة بدلاً من طرق أخرى أو اختيار مثل أعلى للوجود بل يدعونا إلى الموقف (الفقرة ٣٤٧ من الترجمة الإنجليزية). ويبدو السياق قريباً من كلمات سارتر، أى الدعوة إلى تقدير واضح أمين للموقف وللدعوة للقرار الحاسم بعيداً عن تفسيرات الآخرين السهلة التى تخلق طبيعة الموقف. ولن يؤدى تقدير الموقف بذاته إلى وصفة بالقرارات التى ينبغى اتخاذها، فكل قرار مؤقت ويظل الفرد حراً أمام إمكان الرجوع عن القرار.

والخيار الأساسى بين وجود أصيل ووجود غير أصيل يبدو حتى تلك النقطة خياراً بين حياة تحت دكتاتورية الآخرين، القطيع (ال هم) وحياة تم تفريدها بحيث لا تجعلنا فى بيتنا بل تغربنا عن عالم أقراننا ولا تحوى أى معالم إرشاد لكيف نسلك فى الموقف. وهناك قراءة مبتورة لهيدجر ترى عنده الوجود الأصل فى الإنسان المتوحد المنفرد المنعزل مثل غريب ألبير كامى. ولكن شراحاً أكثر تعمقاً فى قراءة نص هيدجر مثل ديفيد كوبر يصلون إلى نتيجة مغايرة لا تتعلق

لإمكانات الحسم والقرار. لأن الكائن الأصل الذى يتسلم زمام تراثه سيستمد هذه الإمكانيات من التراث على وجه التحديد.

التراث يقدم القرارات وطرائق الحياة التى نبناها أجدادنا وهى المفتوحة أمامنا لتكرارها. وقد يكون ذلك على سبيل المثال بأن نختار بطل من الماضى ثم نحاكىه مع تقدير مناسب للسياق الجديد. ويدعى هيدجر أن تبجيل إمكانيات الوجود القابلة للتكرار هو تبجيل السلطة الوحيدة التى يستطيع الناس إقامتها ضد دكتاتورية آل هم. وبفعل ذلك يصبحون أحراراً (فقرنا ٤٣٧ و ٤٤٣) والتراث ليس ملكى وحدى على الرغم من أن تسلمه هو فعلى، فالمصير الذى يجتئى من التراث هو مصير جماعة ممتازة؛ شعب عريق، جيل مختار. والآن تبدو القسمة الثنائية المتضمنة فى "الخيار" بين الوجود الأصل والوجود غير الأصل، أى قسمة إما اغتراب أنا وحدى عن المجتمع وإما لجوء قطيعى إلى الآخرين المتقادين (آل هم) قسمة زائفة. فتسلم الميراث يحرر النفس من العناق المريح للكتلة المنسلبة ويبنى بيتاً جديداً فى شعب أو جيل يشارك فى هذا الميراث. لقد تحولت رطانة الأصالة عن الوجود الفردى إلى مزاعم عن مصير جمعى لشعب أو أمة ولم يكن ذلك جديداً على هيدجر مع وصول هتلر إلى السلطة، ففي "الوجود والزمان" كانت الأصالة الفردية قابلة للتحقق كعضوية فى شعب أو جيل يتسلم تراثه، وقد حدثت النقلة من الفرد إلى الجماعة الوهمية منذ وقت مبكر حينما كان يرى أن أوروبا تدهورت تحت سيادة الجماهير القطيعية التى خلقتها الرأسمالية وهى فى حاجة إلى طاقات روحية تفتح تاريخياً انطلاقاً من المركز الألمانى وفى مركزه رجل واحد اختار أبطال الماضى لبيارهم مرتدياً درعاً ينتمى

إلى العصر الوسيط ولديه حس حقيقى بقدر أمته التاريخى (مدخل إلى الميتافيزيقا).

إن هيدجر فى تفسيره للحرية لم يطابق بينها وبين مجرد غياب القيد الذى يفرضه الآخرون، بل الحرية عنده كانت لوقت طويل هى الانخراط فى أن تكتشف الكائنات الإنسانية وجودها. وقد شن هجوماً حاداً على الحرية الأكاديمية التى إذا استبعدت سيجد الطلبة والأساتذة الحرية الحقيقية فى أشكال الخدمة المؤداة للدولة وفى وضع أنفسهم تحت قانون ماهيتهم (حيث لم يعد وجودهم سابقاً على تلك الماهية المزعومة).

إن حديثه عن التحرير باتخاذ القرار والحسم، وقطع الصلة بعنف مع المعايير المبتذلة للقطيع فى مجرى الفعل لا يرد فيه أن يكون للفعل مبرر إلا كونه فعلاً. فالرجال والنساء الألمان عليهم تحرير أنفسهم من وثن الفكر وأن يحسموا أمرهم بأن يعقدوا العزم على الفعل، الفعل من أجل الفعل. وقد سمعنا فى العالم العربى أصداً كلمات هيدجر حرفياً عند الدكتور عبد الرحمن بدوى فى دراسته: "هل من الممكن قيام أخلاق وجودية"، كما أن أطروحته عن الزمان الوجودى حافلة بالأصداً الهيدجرية، إلا أن تأثير هيدجر شديد الضخامة فى العالم ولا يمكن اختزال كتاباته الفلسفية فى برشامة لأنها حافلة بالتناقضات، وجانبها النقدى للوضع الحداثى ومقدمات الميتافيزيقا الغربية حافلة بالاستبصارات الجزئية شديدة الثراء.

إبراهيم فتحى

نشرت طبعة مختلفة قليلاً من هذا النص أولاً عام ١٩٧٥، فى مجلة وقائع البحث فى العلوم الاجتماعية Actes de la recherche en sciences sociales. وقد خططته ليكون تمريناً فى المنهج فى المقام الأول، لا اتهاماً أو استكثاراً. فالتحليل العلمى الدقيق يتجنب منطق المحاكمة القضائية والاستجابات التى يتطلبها (هل كان هيدجر نازياً؟ هل كانت فلسفته فلسفة نازية؟ هل ينبغى أن ندرس هيدجر؟ إلخ)، ومن ثم فإننى أرتاب فيما إذا كانت الإثارة غير الصحية التى تحيط بهذا الفيلسوف اليوم ستكون مواتية لاستقبال ملائم بالفعل لكتابى، الذى من المقدر له أن يبدو دائماً فى غير أوانه الآن كما كان الحال عندما ظهر لأول مرة.

كان التعديل الرئيس الذى أدخلته، عدا إضافة بعض الحواشى بغرض تحديث السياق التاريخى، هو نقل الفصول الثلاثة التى أطور فيها تحليلى للغة هيدجر والقراءات التى تستدعيها إلى نهاية الكتاب لى أجعل نقاشى أسهل تتبعاً. وهكذا فقد غامرت بإيهام حقيقة أن قراءة المؤلفات نفسها بمعانيها المزدوجة ونبراتها الخفية على النقيض من وجهة نظر متبناة شائعة عن السوسيولوجيا، هى التى كشفت لى بعضاً من أشد التضمينات السياسية فى فلسفة هيدجر ابتعاداً عن التوقع، حينما لم يكن قد جرى التعرف عليها من جانب المؤرخين: إدانتها لدولة الرفاهية L'etat providence المخبأة فى أعماق قلب نظرية الزمانية Temporalité ومعاداتها للسامية المتسامى بها، لتغدو

التفكير الملتبس

ملتبس/ مبهم، Louche. يستعمل هذا المصطلح في النحو، ليشير إلى الأقوال التي تبدو لأول وهلة كأنها تفيد معنى معيناً ولكنها تنتهي إلى أن تفصح عن معنى مختلف كلياً. إنه يستعمل بصفة خاصة في الجمل التي يكون بناؤها المنطقي متضارباً إلى حد الإخلال بوضوح تعبيرها. يظهر من ثم ما يجعل الجملة ملتبسة في الترتيب النوعي للكلمات التي تؤلفها، حيث تبدو للوهلة الأولى أنها تنشئ علاقة ما، بينما تضمحل في الواقع علاقة أخرى: تماماً مثلما يبدو المصابون بالحوادث حينما ينظرون في اتجاه ما، بينما هم ينظرون بالفعل في مكان آخر.

م. بوزيه، الموسوعة المنهجية، النحو والأدب المجلد الثاني.

مما لا ريب فيه أن هناك عدداً قليلاً من الأنساق الفكرية التي تضرب بجذورها على نحو أكثر عمقاً في زمنها ومؤرخة به، (مما نعتة كروتشه Croce) "الفلسفة المحضة" لهيدجر.⁽¹⁾ فليست هناك مسائل معاصرة، ولا إجابة أيديولوجية من جانب هؤلاء "الثوريين المحافظين" عن هذه المسائل، غير موجودة في هذا العمل المطلق، وإن اتخذت شكلاً مَعْلَى (متسامياً) أو مَضِلَّاً (بالكسر). مع ذلك هناك أقل القليل من الأعمال التي قرئت بمثل هذه الطريقة اللاتاريخية على

إدانة لانعدام الجذور (التجوال/ التيه/ الضلال l'errance)، كما أن رفضها التنصل من الالتزام بالنازية، مسجل في التلميحات الملتوية التي تسم حوار هيدجر مع يونجر Jünger، وأخيراً فإن نزعتها المحافظة الثورية المتطرفة - التي لم تقف عند إلهام استراتيجيات التجاوز الجذري بل تعدت ذلك إلى قطيعة الفيلسوف المحبطة مع النظام الهتلري - قد أثارها مباشرة، كما بين ذلك هيجو أوت Hugo Ott، عدم مكافأة تطلعاته الثورية كي يقوم بمهمة الفوهرر الفلسفي.

كل هذا كان في النصوص ينتظر القراءة، بيد أن حراس التفسير الحرفي (بفتح الحاء)، قد رفضوه، فهو لاء، إذ أحسوا أن امتيازهم يهدده تقدم العلوم الحديثة العاصف الذي يبتعد عنهم، فقد تشبثوا، مثل الأرستقراطيين الساقطين، بفلسفة للفلسفة، كان هيدجر قد قدم لهم تعبيراً نموذجياً عنها، ولقد تجلى تشبثهم هذا، بإنشاء حواجز مقدسة بين الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا. ولكن أقصى ما يمكن أن يأمله التقليديون الحرفيون لن يتجاوز تأجيل اللحظة التي سينتهون فيها مضطرين إلى مساءلة أنفسهم عن العمى الخاص بمحترفي الوضوح، وهو الأمر الذي كان هيدجر قد أبرزه، مرة أخرى، بالمظهر الأكثر وضوحاً، بينما واصلوا مضاعفته وتكريسه من خلال تجاهلهم المتعمد وصمتهم المتعالي.

باريس، يناير ١٩٨٨م

نحو متعمق. فلم ينظر حتى أكثر الباحثين صرامة في المساومات المشبوهة لمؤلف الوجود والزمان *sein und zeit* مع النازية للنصوص نفسها بحثاً عن مؤشرات، وإقرارات، أو تلميحات قيمة بأن تكشف أو توضح الالتزام السياسي لمؤلفها.

مع ذلك فما لا طائل منه أن نحاول إقناع الناس أصحاب هذه الإحالة الدائمة كلية الحضور إلى الوضع التاريخي والسياسي الثقافي، بمقارنة فكر هيدجر على سبيل المثال بتلك الأنواع من الخطابات الأقل براعة في لطف التعبير التي تعادله، خلا أنها تنتمي إلى نسق مختلف. يعنى الاستقلال النسبي لمجال الإنتاج الفلسفي أن مثل هذه المقارنة قد تخدم بنفس السهولة إثبات التبعية بقدر ما يمكن أن تثبت الاستقلال. ومن المفارقة، فإن أثر "المجال"، أى الأثر الذى تمارسه الضوابط/ التقيديات النوعية للكون الفلسفي المصغر في إنتاج الخطاب الفلسفي، هو بالضبط ما يعطى أساساً موضوعياً لوهم الاستقلال المطلق. يمكن لهذا الأثر أن يستحضر على نحو قبلى (بتسكين الباء) *A priori* (*) بحيث يؤدي رفض أو حظر أى مقارنة بين أعمال هيدجر، وهو ثوري محافظ في الفلسفة (أى، في المجال المستقل نسبياً للفلسفة) وأعمال اقتصاديين مثل زومبارت Sombart وشبان Spann أو كتاب مقالات سياسيين مثل شبنجلر Spengler أو يونجر Jünger، الذين سيبدون على نحو مغر شبيهين بهيدجر Heidegger، إن لم يكن هذا تحديداً هو ذلك النوع من الحالات التي يستحيل علينا فيها أن نناقشها بلغة "مادامت الأشياء الأخرى متساوية". ويتعين على

(*) سابق على أى تجربة وليس سابقاً زمنياً على تجربة بعينها. المراجع

أى تحليل واف بالغرض أن يتسع لرفض مزدوج: أن ينكر على النص الفلسفي ليس فقط أى دعوى في الاستقلال المطلق، مع الرفض الملازم لها لكل إحالة خارجية، وإنما أيضاً أى اختزال مباشر للنص إلى أشد شروط إنتاجه عمومية. وقد نعترف باستقلاله، إنما بشرط أن نسلم بصراحة بأن هذا هو اسم آخر فحسب لتبعيته للقوانين التي تحكم الاشتغال الداخلي للمجال الفلسفي، وقد نعترف بتبعيته، ولكن بشرط أن نأخذ في حسابنا التحولات النفسية التي تخضع لها تأثيرات هذه التبعية، ما دامت تتم دائماً عبر وساطة آليات نوعية تخص المجال الفلسفي.

وهكذا يتعين علينا أن نتخلى عن معارضة القراءة السياسية بالقراءة الفلسفية، وأن نقوم في وقت واحد بقراءة مزدوجة Lecture double فلسفية وسياسية للكتابات التي تتسم بـ التباسها *ambiguïté* الجوهري، أى، بإحالتها إلى فضائيين اجتماعيين، يتطابقان مع فضائيين عقليين. ونظراً لأن أدورنو Adorno يتغاضى عن الاستقلال الذاتي النسبي للمجال الفلسفي، فإنه يقيم علاقة سببية بين الملامح التي تطبع فلسفة هيدجر وسمات الفئة الطبقية التي ينتمي إليها: ويقود هذا "الممر الدائري المختصر" أدورنو لتفسير أيديولوجية هيدجر بحنينها للماضي بوصفها تعبيراً عن مجموعة من المثقفين الذين يفتقرون للاستقلال الاقتصادي والسلطة والضائعين في المجتمع الصناعي. وليست لدى رغبة في تحدى هذه الرابطة، فضلاً عن الرابطة الأخرى التي يقيمها أدورنو، بين فكرتي "القلق" أو "العيب" والعجز العملى لمؤلفي هاتين الفكرتين - خاصة على ضوء كتاب رينجر Ringer، الذي يعزو المحافظة الرجعية المتزايدة لهؤلاء الذين يسميهم

"المندارين الألمان" (صفوة المتقنين) لموقعهم المتدهور داخل بنية الطبقة السائدة. وعلى أى حال، ما دام أدورنو Adorno غير قادر على أن يدرك التوسط الحاسم الذى تمثله المواقع التى تشكل المجال الفلسفى وعلاقتها بالتعارضات المؤسسة للنسق الفلسفى، فإنه يخفق بشكل محتوم فى كشف التحول الخيمائى^(*) الذى يحمى الخطاب الفلسفى من الاختزال المباشر للموقع الطبقي لمنتجه. وأدورنو بذلك يفرض العمى على نفسه فلا يرى ما يمكن أن نتوقع اعتباره أكثر حسماً، أى فرض الشكل الذى يمليه الخطاب الفلسفى.

بغض النظر عما إذا كانوا خصوصاً يرفضون فلسفته باسم ارتباطها بالنازية أو مدافعين عنها يفصلونها عن تعاطف مؤلفها مع النازية، فإن كل النقاد ينحون إلى تجاهل حقيقة أن فلسفة هيدجر قد تكون مجرد صيغة تسام أو إعلاء فلسفى sublimation philosophique للمبادئ السياسية أو الأخلاقية التى حددت مساندة الفيلسوف للنازية، المساندة التى فرضتها أشكال الرقابة النوعية التى تخص مجال الإنتاج الفلسفى. ويسلم خصوم هيدجر لأنصاره من خلال تشبيهم بالتركيز على وقائع سيرته الشخصية دون ربطها بالمنطق الداخلى لكتابات، حق ادعاء وجود تمييز صريح بين الـ"تأسيس النقدي للوقائع" و"الهرمينوطيقا النصية".^(٢) فمن ناحية لدينا السيرة الشخصية لهيدجر، بأحداثها العامة والخاصة - مولده فى ٢٦ سبتمبر/ أيلول ١٨٨٩ فى عائلة من الحرفيين الصغار فى قرية صغيرة بالغابة السوداء، وتلقيه تعليمه الابتدائى فى ميسكيرش

(*) الخاص بالكيمياء القديمة. المراجع

Messkirsh، ودراساته الثانوية فى كونستانس Constance وفرايبورج فى بريسجاو Freiburg-in-Brigau، ثم التحاقه، فى ١٩٠٩، بجامعة فرايبورج Freiburg، حيث تلقى مقررات فى الفلسفة واللاهوت، وحصوله على دكتوراه الفلسفة فى ١٩١٣، وما إلى ذلك، ونذكر عرضاً، عضويته فى الحزب النازى، خطبة العمادة، وبعض مساحات الصمت. ومن ناحية أخرى لدينا السيرة الفكرية، وقد "تُظفت" من كل إحالة لأحداث حياة الفيلسوف اليومية. يمثل فى هذا النطاق سجل محاضرات ودروس هيدجر Verzeichnis der Vorlesungen und uebungen von Martin Heidegger من ١٩١٥ إلى ١٩٥٨ وثيقة نموذجية: حينما يختزل الفيلسوف إلى الممارسة الفعلية عبر الزمان، وهى وحدها التى تعتبر شرعية؛ أى قيامه بتدريس الفلسفة، وحتى حينئذ لا يشار إلا لطابع هذا التدريس الرسمى فحسب،^(٣) يغدو المفكر متطابقاً تماماً مع فكره، وحياته مع مؤلفاته - التى تنصّب هكذا بوصفها إبداعاً مولداً لذاته ومكتفياً بذاته.

ومع ذلك فإن أشد النقاد اختزالاً لا يمكنه أن يقاوم صدمة وجود معجم معين نموذجى لصيق بأسلوب تعبير هيدجر الفلسفى الخاص حتى فى أشد الكتابات^(٤) السياسية مباشرة، (Wesen des Seins) «ماهية الموجودات» Menschliches Dasein «الوجود الإنسانى»، Wesenwille «ماهية الإرادة»، Geschick «المصير» verlassenheit «الوحدة»، إلى آخره) جنباً إلى جنب المعجم النازى النموذجى و"ذكريات" الافتتاحيات فى جريدة المراقب الشعبى، Völkische Beobachter وأحاديث جوبلز.^(٥) إنه لئذ دلالة أن خطبة

العمادة التي ألقاها في ٢٧ مايو ١٩٣٣، المعنونة "الدفاع الذاتي (Selbstbehauptung) للجامعة، التي يغالى في ترجمتها أحيانا بوصفها تأكيد الذات، أو إثبات الذات"، والتي غالبا ما استحضرت لإظهار مساندة هيدجر للنازية، يمكن أن نجد مكانها حتى في مثل هذا التاريخ الداخلي المجرد المحض لفكر هيدجر كالذى كتبه ريتشاردسون.^(٦) لا شك أن مؤلف هذا التاريخ المشذب قد غالى ليضفى على وضع ظرفي مظهر أن التطبيق عنده هو تفسيرات ناتجة بالضرورة، أو لاحقة للنظرية الفلسفية العلوية بالارتباط المباشر بقواعد أو قضايا سابقة (بالمعنى الذى يذهب إليه جادامر Gadamer) (مع هجومها على العلم الموضوعى على سبيل المثال). ولكن كارل لويث Karl Löwith نفسه يشرح بوضوح كاف التباس هذا النص: "مقارنة بالكراسات والأحاديث التي لا حصر لها التي نشرت بعد سقوط نظام فايمار من قبل الأساتذة الذين "جرى تطويعهم" فإن خطبة هيدجر تتسم بأن فيها نغمة فلسفية شديدة التطلب؛ إنها تحفة صغرى من التعبير والتأليف. إذا قيسست بالمعايير الفلسفية، فإن خطابه من البداية إلى النهاية ذو التباس نادر الوجود، لأنه تمكن من أن يخضع المقولات الوجودية والأنطولوجية "للحظة" التاريخية، بحيث تخلق وهما بأن مقاصدها الفلسفية قابلة للتطبيق على الوضع السياسى على نحو قبلى A priori، كما هو الحال حين يقيم علاقة بين حرية البحث وقسر الدولة. ويجعل "خدمة العمل" و"الخدمة العسكرية" تتوافقان مع "خدمة المعرفة"، حتى أن المستمع في نهاية المحاضرة لا يعرف ما إذا كان عليه أن يتجه لقراءة كتاب ديلس Diels عن الفلاسفة "ما قبل السقراطيين" أو أن عليه أن يلتحق بكتائب العاصفة الهتلرية S. A. Sturmabteilung. لذلك

لا يمكن لنا أن نحكم ببساطة على هذه الخطبة من وجهة نظر واحدة، سواء كانت سياسية محضة، أو فلسفية محضة.^(٧)

وإنه لمن الخطأ - بالقدر نفسه - أن نعين موضع هيدجر فى المجال السياسى البحث معتمدين على قرابة أفكاره بأفكار كتاب المقالات أمثال شبنجلر أو يونجر، أو أن نعين موقعه فى الساحة الفلسفية، "بمعناها الدقيق"، أى فى تاريخ الفلسفة المستقل نسبيا، باسم معارضته للكانطيين الجدد على سبيل المثال. إن أشد سمات وآثار فكره خصوصية متجذرة فى هذه الإحالة المزدوجة، ولكى نفهمها بدقة، يتعين علينا نحن أنفسنا أن نشكل من جديد، بشكل واع ومنهجي، الروابط المتبادلة التى تقيمها أنطولوجيا هيدجر السياسية فى الممارسة، لأنها تخلق موقفا سياسيا، غير أنها تعطيه تعبيراً فلسفياً محضاً.

وتكمن أفضل فرصة لأى خطاب متخصص يقاوم التموضع، كما يمكن أن نرى، فى ضخامة المهمة المتضمنة فى تكشف النسق الكامل للعلاقات الذى يشكل هذا الخطاب. وهكذا فى الحالة الراهنة، ينبغي على مهمتنا ألا تكون أقل من إعادة بناء بنية مجال الإنتاج الفلسفى - بما فيه كامل تطورها التاريخى السابق - وكذلك بنية المجال الجامعى الذى يعين لهيئة الفلاسفة "مواقعهم" ووظائفهم كما يحب هيدجر أن يقول. ويتعين علينا أيضا أن نعيد تشييد بنية مجال السلطة، حيث أماكن الأساتذة وفرصهم محددة، وهكذا، خطوة بعد خطوة، وصولاً إلى كل البنية الاجتماعية لألمانيا فايمار.^(٨) علينا أن نحكم فقط على مدى هذا المشروع حتى نرى أن التحليل العلمى محكوم عليه بأن

الفلسفة المحضة وروح العصر

"إلى زمننا الذي يعرض نفسه للتفكير" هكذا تكلم هيدجر. وينبغي أن نأخذه بكلمته حرفياً، كما ينبغي علينا ذلك أيضاً حين يتحدث عن النقطة الحرجة، نقطة الخطر (das Bedenkliche)، المشكوك فيها، والأشد إزعاجاً للتفكير (das Bedenklichste).^(١) ورغم أن هيدجر يتخذ وضعاً نبوياً ("إننا لا نعتقد بعد"، إلخ)، فهو محق في تأكيد أن تفكيره يعكس لحظة حرجية، أو ما يدعوه أيضاً و"ضعاً ثورياً" Umsturzsituation. إنه لم يتوقف على طريقته الخاصة في أن يتأمل الأزمة العميقة التي كانت بورتها ألمانيا؛ أو بالأحرى، لنكون أكثر دقة، فإن أزمة ألمانيا وأزمة النظام الجامعي الألماني لم تتوقفا عن أن تتعكسا ويعبر عنهما من خلاله. لقد شملت الأزمة الحرب العالمية الأولى والثورة (غير المكتملة) في نوفمبر ١٩١٨، التي جسدت إمكانية ثورة بلشفية وأرعبت دائما أفئدة المحافظين، وفي نفس الوقت أحبطت بعمق الكتاب والفنانين (ريلكة وبرخت على سبيل المثال) بمجرد أن ولت لحظة حماسهم،^(٢) والاعتيالات السياسية (التي غالباً ما لم يعاقب مرتكبوها)؛ محاولة انقلاب كاب KAPP ومحاولات أخرى للتخريب؛ الهزيمة؛ معاهدة فرساي؛ احتلال الرور من جانب الفرنسيين والاقطاعات الإقليمية التي فاقمت وعى الناس بالنزعة الألمانية Deutschtum كجماعة يربطها الدم واللغة، التضخم المتسارع لأعوام ١٩١٩ - ٢٤ الذي طال أثره قبل كل شيء (الطبقات الوسطى)

يجذب نقداً مزدوجاً، من حراس الشكل، الذين يعدون أى مقارنة تبتعد عن التأمل الداخلي في العمل (المؤلفات) مدنسة (بالكسر) أو مبتذلة، ومن نقد هؤلاء الذين يعلمون مقدماً ما يتعين عليهم أن يفكروا فيه "في التحليل الأخير"، والذين سوف يعدلون آلياً مواقفهم النظرية لتتناسب نتائج تحليلاتهم الخاصة، من أجل شجب الحدود التي لا يمكن تفاديها لأي تحليل عملي.^(١)

Mittelstand؛ فترة الرخاء (dite Prosperität) القصيرة، التي أدخلت
 بوحشية هوساً بالتقانة وترشيد العمل؛ وأخيراً الكساد الكبير لعام
 ١٩٢٩. وقد ساعدت كل هذه الأحداث على خلق تجربة صدمة، كان
 من المحتوم أن يكون لها أثر دائم، وإن يكن بدرجات مختلفة وآثار
 مختلفة، على رؤية العالم الاجتماعي التي تبناها جيل كامل من
 المثقفين. كما وجدت هذه التجارب تعبيراً متوارياً بدرجة أكبر أو أقل
 في أحاديث لا تنتهي عن "عصر الجماهير" و"التقانة" بقدر ما وجدت
 في النزعة التعبيرية التي سادت الرسم، والشعر، والسينما، وفي تلك
 الخاتمة الانفعالية المتفجرة لحركة - عرفت عامة بـ"ثقافة فيمار" -
 التي ولدت في فيينا نهاية القرن، ولازمتها فكرة "مساوىء
 الحضارة"، المفتونة بالحرب والموت، - وتمردت ضد الحضارة
 التكنولوجية وكذلك كل أشكال السلطة.

وهذا هو السياق الذي تطور داخله، في البداية على هوامش
 الجامعة، مزاج أيديولوجي *humeur idéologique* متميز تماماً،
 تشربته تدريجياً كل البورجوازية المتعلمة: إنه من الصعب القول ما
 إذا كان هذا المزاج الشائع السياسي الماورائي طبعة شعبية للنظريات
 الاقتصادية والفلسفية المتبحرة، أم كان نتاجاً لعملية مستقلة من إعادة
 تجديد عفوية دائمة. على أى حال، ينزع بنا أحد العوامل إلى الاعتقاد
 بأنها عملية ترتبط بإصغاء "طابع شعبي *vulgarization*" استناداً إلى
 حقيقة أننا نجد مجالا كاملاً من التعابير تنجز وظائف مماثلة، ولكنها
 أقل تطلباً للاتساق المنطقي الصوري، أى تتسم بدرجات متفاوتة من
 لطف التعبير والتبرير الفعلي: يظهر شبنجلر، الذي يبدو أنه "مبسط
 شعبي" لزومبارت Sombart وشبان Spann بدوره وقد جرى "تبسيطه

شعبياً" من قبل الطلاب والمدرسين الشباب الذين ينتمون لـ"حركة
 الشباب" الذين دعوا لنهاية "الانسلاخ" "Entfremdung, aliénation" -
 وهو أحد الألفاظ الأساسية لهذه الفترة، غير إنه استخدم كمترادف
 لـ"اقتلاع الجذور"، واقترن بالبحث عن "إعادة - التجذر" في الوطن،
 والشعب، والطبيعة (مع نزعات الغابة - والرحلات الجبلية). وحركة
 الشباب تشجبت استبداد العقل والعقلانية لازدراجهما الأصوات الودودة
 للطبيعة، وتبشر بعودة إلى الثقافة والجوانية *L'interiorite*، يستتبعها
 رفض الركض البورجوازي المادى، المبتذل وراء الرفاهية والريح.
 ولكن التيار يتدفق أيضاً في الاتجاه الآخر.

ولست هذه اللغة (الخطابات) التلقائية، المشوشة، سوى التموضع
 الباهت بلا مركز لمزاج *Stimmung* جماعي، المتحدثون باسمه هم
 أنفسهم أصداءه فحسب. هذا المزاج الشعبوي *Völkisch* هو بصفة
 جوهرية استعداد تجاه العالم يبقى غير قابل للاختزال لأى تموضع في
 الخطاب أو في أى شكل آخر من أشكال التعبير، مع ذلك ربما يمكن
 إدراكه في تعود *hexis* جسدى، وفي علاقة باللغة، وكذلك، غير أن
 هذا غير أساسى، في سلسلة من الأساتذة الأدبيين والفلسفيين
 (كيركجور، دوستوفسكى، تولستوى، نيتشه) وفي الأطروحات
 الأخلاقية - السياسية - الميتافيزيقية. ولكن لا ينبغي أن نسمح لبحثنا
 عن أصول بعيدة أن يحرف اتجاهنا: فمن الواضح أنه، بقدر ما نوغل
 في بواكير القرن التاسع عشر قد نجد بول دى لا جارد (ولد عام
 ١٨٢٧)، يوليوس لانجبين (ولد عام ١٨٥١)، وأقرب إلينا أوتمارشيان
 (ولد عام ١٨٧٨) الذى واصل عمل آدم موللر أو ديدريتش، مدير
 تحرير مجلة الفعل *Die tat*، الذى مارس "رومانسيته الجديدة" تأثيراً

ضخما حتى وفاته في عام ١٩٢٧، ولكن لا ينبغي أن نتجاهل المؤرخين الذين كانت رؤيتهم للشعب الجرمانى القديم محكومة بالنظرية العنصرية التي استنبطها هيوستون ستورون تشامبرلين من قراءته لكتاب تاسيتوس **جرمانيا** "Germania"، والرواية الشعبية völkisch، وأدب الدم والأرض Blubo - Literatur (من كلمتى دم Blut وأرض Boden) بنمجيده للحياة الريفية، الطبيعة، والعودة إلى الطبيعة، والحلقات المحصورة في أعضائها مثل "كونيات" كلاجس وشولر وكل نوع يمكن تخيله من أنواع البحث عن تجربة روحية. ولا يجدر بنا أن ننسى صحيفة بايروتير بلاتر Bayreuther Blätter، الصحيفة المعادية للسامية العاملة من أجل ألمانيا فاجنرية بطولية مطهرة، والمنتجات العظيمة للمسرح القومى؛ البيولوجيا العنصرية وفيلولوجيا النزعة الآرية، وطبعة كارل شميدت من القانون، التعليم، بما فيه المتنفس الذى قدمته الكتب المدرسية للتعبير عن الأيديولوجيا الشعبية، وبصفة خاصة، ما يسمى معتقد الوطن الأم^(٣) heimatkunde، بما يتضمنه من تمجيد الأرض المحلية. هذه "المنابع" التى لا حصر لها التى انبثقت على كل الجوانب، تقدم الخصائص الجوهرية لتشكل أيديولوجى مؤلف من كلمات استخدمت كأهات وجد أو هتافات سخط، ومن موضوعات شبه مدرسية أعيد تفسيرها. هذه الأفكار الشخصية التى أنتجت "عقويا" تألفت موضوعيا، لأنها مركوزة فى تناغم التطبع Habitus وفى الانسجام العاطفى للأوهام المشتركة، الذى يضيف عليها مظهر الوحدة فضلا عن أصالة غير محدودة فى الوقت نفسه.

ولكن المزاج الشعبوى هو أيضا مجموعة من الأسئلة التى تعرض كل الفترة نفسها من خلالها كمادة للتفكير: هذه الأسئلة،

المشوشة مثلها فى ذلك مثل حالات للذهن، ولكن القوية والوسواسية كأوهام، معنية بالتكنولوجيا (بالتقانة)، والعمال، والنخبة، والتاريخ، والوطن. وليس هناك ما يثير الدهشة، إذن، فى أن تجد هذه الإشكالية الكبرى تعبيرها المتميز فى السينما، على سبيل المثال، فى مشاهد الحشد "الجموع" عند لوبيتش Lübitsch، والطواير فى أفلام بابست Pabst (تمثلات نموذجية لـ المرء das man «المرادف عند هيدجر لمفهوم "هم"») أو هذه الخلاصة الواقعية لكل مشاكلهم المتهمة، حيث تمثل عاصمة Metropolis فريتز لانج،^(٤) إعادة ترجمة تصويرية لكتاب يونجر^(٥) Der Arbeiter العامل.

إن الأيديولوجيا الشعبية Völkisch قد وجدت أفضل تعبير لها فى الأدب، وفوق كل شىء فى السينما بسبب طبيعتها غير اليقينية، والتلفيقية، التى تمط التعبير العقلانى إلى حدوده القصوى. وفى هذا الصدد، فإن كتاب سيجفريد كراكاور sigfried krakauer، من كالجارى إلى هتلر، تاريخ سيكولوجى للسينما الألمانية (لوزان عصر الإنسان ١٩٧٣)، يمثل بلا شك واحدا من أفضل الاستحضارات لروح هذا الزمان. وبمعزل عن الحضور القسرى للشارع والجماهير (ص ص ٥٧-١٨٨) فى كل مكان، فإننا نلاحظ بصفة خاصة موضوعات مثل "النزعة الأبوية الإطلاقية" فى فيلم كوب من الماء Ein Glas Wasser والحذاء المفقود Der Verlorene Schuh

(سندريلا)، وهما فيلمان أخرجهما لودفيج برجر Ludwig Berger حيث بصوران "مستقبلاً أفضل" باعتباره عودة للأيام القديمة السعيدة (ص ١١٨) وبتركيزه على مفهوم التحولات الداخلية (innere wandlung) التي "تعد أهم من أى تحويلات للعالم الخارجى"، (ص ١١٩). وكان هذا واحداً من الموضوعات العزيزة على قلوب البورجوازية الصغيرة الألمانية، كما يشهد على ذلك النجاح المعاصر الاستثنائى لديستوفسكى فى ترجمة موللرفان دن بروك Moller van den Bruck.^(٦) ينجح أخيراً موضوع آخر على نحو استثنائى وهو "الجبل"، الذى ولد نوعاً أدبياً "ألمانيا حصراً". هذا يتضمن، من بين أشياء أخرى، كل أفلام الدكتور أرنولد فرانك Arnold Franck الذى تخصص فى هذا "المزيج من فؤوس الثلج اللامعة والعواطف المتضخمة". وفى الواقع، وكما يلاحظ سيجفريد كراكاور، فإن "رسالة الجبال التى سعى فرانك إلى أن يجعلها شعبية من خلال مثل هذه اللقطات الفخمة كانت عقيدة كثير من الألمان ذوى الألقاب الأكاديمية، ولبعض من هم بدونها، بمن فيهم قسم من شباب الجامعة. وقبل الحرب العالمية الأولى بوقت طويل، تركت مجموعات من طلاب ميونيخ

العاصمة الكنيية فى عطلات نهاية الأسبوع متجهه نحو جبال الألب البافارية القريبة، وأطلقوا العنان لعواطفهم (...) لأنهم مشبعين بالخوافز البروميثيوسيه، فإنهم لَيْتَسْلِقُونَ واحدة من تلك "الفوهات" الخطيرة، ثم يدخلون غلايينهم على القمة بهدوء، وبكبرياء لا حد لها ينظرون إلى أسفل إلى من أطلقوا عليهم "خنازير الوادى" - هذه الجموع العامية التى لم تقم قط بجهد لترقى بنفسها إلى الذرى الشامخة، (ص ١٢١)، (١٢٢).

وقد قدم شبنجلر، الذى كان فى موضع جيد ليشعر بهذا التغيير فى المزاج الجماعى بل حتى ليتوقعه، ذكريات دقيقة عن المناخ الأيديولوجى: "يبدأ الفكر الفاوستى فى الشعور بالغثيان من الآلات. إعياء ينتشر، نوع من الرغبة فى تهدئة الصراع ضد الطبيعة. يعود الناس إلى أشكال من الحياة أبسط وأقرب إلى الطبيعة، إنهم يمضون وقتهم فى الرياضة بدلا من التجارب التقنية. وتصبح المدن الكبرى ممقوتة بالنسبة لهم، ولسوف يسرهم أن يفروا من ضغط الوقائع التى لا روح فيها ومن المناخ الفظ البارد للتنظيم التقنى. وأن تلك المواهب المبدعة والقوية على وجه الدقة هى التى تتحول عن المشاكل العملية والعلوم وتتحو باتجاه التأمل المحض. ويظهر مرة أخرى الإيمان بالقوى الخفية والنزعة الروحية، والفلسفات الهندية، وحب البحث الميتافيزيقى بصبغة مسيحية أو وثنية، تلك التى كانت جميعها محتقرة

فى الفترة الداروينية. إنها روح روما فى عصر أغسطس. بسبب التخمّة من الحياة، يتخذ البشر ملاذاً لهم من الحضارة فى أشدّ مواضع الأرض التى بقيت بدائية، وفى التشرّد، والانتحار.^(٧) ويعرض إرنست ترولتش Ernest Troeltsch فى مقال طبع فى عام ١٩٢١ نفس الحدس الكلى لمنظومة المواقف هذه، انطلاقاً من مسافة أكثر بعداً، ولذا فهى، وجهة نظر أكثر موضوعية، حيث رسم الملامح الأساسية لحركة الشباب Jugendbewegung: رفض التدريب والانضباط، وأيديولوجية النجاح والسلطة، والتعليم الزائف والمرهق الذى تفرضه المدرسة، والنزعة العقلية والرضا الأدبى عن النفس، وما ينتمى إلى "العاصمة الكبرى"، والمصطنع، والمادية والنزعة الشكية، والسلطوية وحكم النقود والمكانة. أضف إلى ذلك أنه يسجل آمال الناس نحو "تركيب فكرى، نحو نسق ورؤية كونية (تصور عن العالم) weltanschauung، وأحكام قيمة"، ويسجل الحاجة إلى عفوية مجددة وجوانية، لأرستقراطية ثقافية وروحية جديدة لتواجه العقلانية والتسوية الديمقراطية والخواء الروحى للماركسية. وهو يسجل أيضاً بروز العداء نحو إضفاء طابع رياضى وآلى على كل الفلسفة الأوروبية منذ جاليليو وديكارت، كما يسجل الهجمات ضد النظريات التطورية والوعى النقدى، والمنهجية الدقيقة والتحليل أو البحث صارمى الاتساق.^(٨)

لقد ولد الخطاب الشعبى Völkisch، وهو "رسالة فى التعليم والثقافة موجهة إلى جمهور متعلم ومتقف"،^(٩) هنا وهناك بغير توقف على حواف النظام الجامعى، فى الحلقات العصرية أو المجموعات

الثقافية - المتطفلة على الفن، ثم تجذر فى الجامعة، فى البداية بين الطلاب والأساتذة الصغار، إلى أن ازدهر لدى الأساتذة أنفسهم، فى نهاية عملية جدلية معقدة، كانت مؤلفات هيدجر مرحلة فيها. لقد جرى توسط أثر الأحداث الاقتصادية والسياسية من خلال الأزمة النوعية فى المجال الجامعى، والتى تحدت بما يلى: تدفق الطلاب الواسع على الجامعة^(١٠) وعدم التيقن من فرص العمل؛ ظهور بروليتاريا جامعية محكوم عليها بأن "تدرس لمن هم تحت مستوى الجامعة" أو أن تحيا على الكفاف على حواف النظام الجامعى (كما فى حالة معلم هنتر الروحى د. إيكارت D. Eckart، وقد كان رئيس تحرير معدم لمجلة صغيرة فى ميونخ تدعى بالألمانية الفصحى Auf gut Deutsch)، وتدهور الوضع الاقتصادى والاجتماعى للأساتذة بسبب التضخم، وهم غالباً ما مالوا إلى تبنى مواقف محافظة وقومية بل حتى كارهة للأجانب ومعادية للسامية.^(١١) وينبغى أن نضيف لكل هذا أثر الطلب على تعليم أكثر عملية، حثت الدولة والصناعة الثقيلة الجامعات عليه، وإن يكن بتوقعات ومقاصد مختلفة، وكذلك أثر النقد الآتى من الأحزاب السياسية التى ضمنت الإصلاح التعليمى فى بياناتها بعد عام ١٩١٩، والتى احتجت على التقاليد الثقافية والروحية الأرستقراطية للجامعات.^(١٢)

إن "البروليتاريين الأكاديميين"، أى "هؤلاء الذين حصلوا على شهادة الدكتوراه واضطروا إلى أن يدرّسوا لمن هم تحت مستوى الجامعة بسبب ندرة الكراسى الأستاذية"،^(١٣) والعمال الأكاديميين الشباب، الذين تكاثروا بسبب صيرورة المعاهد العلمية الكبرى مشاريع "رأسمالية دولة"،^(١٤) لقد تضخمت صفوف هؤلاء الطلاب

الدائمين الذين سمح لهم منطق نظام الجامعة الألمانية بأن يتجمدوا راكدين - فى وظائف تدريسية أدنى. وهكذا وجد فى قلب نظام الجامعة ذاته، "إبتلجنسيا حرة" لو توفرت فى ظل نظام أشد صرامة لأبعدت إلى المقاهى الأدبية: هؤلاء المتقنون، الممزقون حرفيا بين المكافآت الروحية والراتب المادى الذى تقدمه الجامعة، كانوا على استعداد مسبق لأن يلعبوا دور الطليعة Avant- garde، مبينين ومعلنين المصير المشترك الذى ينتظر السلك الجامعى الذى حكم على امتيازاته الرمزية والاقتصادية بالهلاك.^(١٥)

ولا يكاد يثير الدهشة أن ما كان معروفاً حينئذ بوصفه "أزمة الجامعة" قد اقترن بما يسميه ألويس فيشر Aloys Fischer "أزمة السلطات" وإعادة تعريف أسس السلطة الأستاذية. ومعاداة النزعة العقلية، مثلها فى ذلك مثل كل الأشكال اللاعقلانية الصوفية أو الروحانية هى دائماً، طريقة مُرضية لتحدى المحكمة الأكاديمية وأحكامها. ولكن نزعة معاداة العقلانية عند الطلاب والمدرسين الصغار الذين بدا مستقبلهم مهدداً لم تستطع بذاتها أن تؤدى إلى مساءلة عميقة للمؤسسة التعليمية، ما دامت، كما يلاحظ فيشر، قد هاجمت كل التقاليد العقلية التى رفضت بالفعل من جانب الأساتذة أنفسهم: الوضعية الطبيعية، النفعية إلخ.^(١٦) وكان من المؤكد أن يشجع التدهور الموضوعى للموقع النسبى للهيئة الأكاديمية، والأزمة النوعية التى أثرت فى "كليات الآداب"، منذ نهاية القرن التاسع عشر (مع تقدم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وقلب التراتبات الأكاديمية الذى لازمه)، أساتذة الجامعة على أن ينضموا إلى هؤلاء

الذين تباكوا على تدهور الثقافة أو الحضارة الغربية. إن السخط المحافظ الذى نبع بعد عام ١٩١٨ فى صدر الجامعة الألمانية، والذى ازدهر على الشعارات والكليشيهات التى تهاجم "الفردية"، (أو "الأنانية") متهماً "الاتجاهات النفعية والمادية" وأزمة المعرفة (Krise der wissenschaft) إلخ مدين بلونه السياسى المحافظ والمعادى للديمقراطية إلى حقيقة أنه قد تطور استجابة للهجمات التى شننها أحزاب اليسار (وتناوبت على الأقل جزئياً، مع العلوم الاجتماعية، خاصة السوسيولوجيا) ضد التقاليد الأكاديمية والأفكار الأرستقراطية ثقافياً للجامعات الألمانية. يسجل فريتز رينجر Fritz Ringer كل الألفاظ التى عملت بوصفها مؤثرات عاطفية غليظة وأطلقت رؤية كاملة للعالم السياسى: لم يستحضر "التفكك" (zersetzung) أو "التحلل" (Dekomposition) على سبيل المثال ضعف الروابط الطبيعية، اللاعقلانية، أو الأخلاقية بين البشر فحسب فى "مجتمع صناعى"، وإنما أيضاً التقنيات العقلية المحضة التى ساعدت على تدمير الأسس التقليدية للتماسك الاجتماعى بإخضاعها لتحليل نقدى. وهو يقدم مقتطفات غزيرة من التصريحات المعادية لما هو حادثى، ووضعى، وعلمى، وديمقراطى، إلخ التى روجها الأساتذة الألمان استجابة لهذه الأزمة، التى لم تكن أزمة الثقافة، كما جادلوا، وإنما أزمة رأسمالهم الثقافى الخاص.

"إننا محاطون من كل الجوانب بمحطمى
المعتقدات المدمرين والمنحطين عقلياً، بالتحكمى
والذى لا شكل له، بعثو التسوية وآلية عصر
الألة هذا، بالانحلال المنهجي لكل شيء صحى

ونبيل، والاستهزاء بكل شيء قوى وجاد، بالحط من شرف كل شيء إلهي، يعلو بالبشر حينما يؤدون واجبهـم تجاهه".^(١٧) حين تكـدح الجماهير فى الطاحونة اليومية لحياتها كالعبيد أو الكائنات الآلية، بلا روح، بلا فكر، وبآلية... تبدو كل الأحداث فى الطبيعة أو المجتمع ذات طابع ميكانيكى بضحالة بالنسبة لطريقتهم التقنية والنمطية فى التفكير. وهم يعتقدون (...)، أن كل شيء، مثل منتجات المصنع بالجملة: عادى ومتوسط، كل الأشياء متماثلة ولا يمكن تمييزها إلا بالرقم فقط. ويظنون أنه ليست هناك فروق بين الأعراق، والشعوب، والدول، وليس هناك تراتب للموهبة والإنجاز، فلا تفوق لأحد منها بحيث يسمو على الآخر، ورغم أن أنماط الحياة مختلفة فى الواقع فإنهم يسعون بسبب حسدهم لنباله المولد، والتعليم والثقافة لخلق عالم متساو تماماً.^(١٨)

وحينما يعتقد المفكر المحترف أنه يحيط بمفاهيمه العالم الاجتماعى مباشرة فإن أفكاره مع ذلك تكون مؤطرة بشكل حتمى عبر شيء ما جرى التفكير فيه قبلاً، وهذا ينطبق على الصحيفة التى راقت لهيجل، أو الكتيبات العصرية التى كتبها صحفيون سياسيون، وكذلك حال أعمال زملائهم المحترفين؛ إنهم يصفون جميعاً نفس العالم الاجتماعى، بالطبع، ولكنهم جميعاً يستعملون أنساقاً من لطف

التعبير معقدة بهذه الدرجة أو تلك لوصفه. إن خطاباً لأكاديميين مثل فرنر زومبارت، إدجار سالين، كارل شميت، أو أوتمار شبان، أو كتاب مقالات مثل موللرفان بروك، أوزفالد شبنجلر، إرنست يونجر، أو إرنست نيكيش، والتنويعات التى لا حصر لها من الأيديولوجية المحافظة أو "الثورى المحافظ"، التى أنتجها الأساتذة الألمان كل يوم فى محاضراتهم، وفى خطاباتهم ومقالاتهم، قدمت لهيدجر، كما قدم هو لهم وكما قدم كل واحد منهم للآخر، موضوعات للتفكير، ولكن من نوع خصوصى للغاية، مادام أنهم (رغم اختلاف نماذج فكرهم وأنماط تعبيرهم)، قد قدموا موضعة رددت صدى مزاجه السياسى الأخلاقى الخاص.

وإذا رغبتا فى أن نبين كل الروابط المعقدة لتشعبات الأفكار الرئيسة والمعجمية التى زود كل واحد منهم الآخر بها معززاً إياه بشكل متبادل لكان علينا أن نقتطف بالجملة من كل مؤلف كتبه هؤلاء الكتاب الذين كانوا الناطقين بلسان روح العصر Zeitgeist، الذين تصرفوا بوصفهم متحدثين عن المجموعة كلها وساعدوا بشكل قاطع على تشكيل بنى عقلية بواسطة خلق موضعة للاستعدادات الجماعية ناجحة بدرجة عالية. إننا نفكر على نحو خاص فى شبنجلر: لقد كثف كتابه الصغير الإنسان والتقنيات، الذى كتب فى عام ١٩٣١، المادة الأيديولوجية لكتاب اضمحلال الغرب، الذى أصبح مصدراً مرجعياً عالمياً بعد طبع مجلده الأول عام ١٩١٨ والثانى عام ١٩٢٢.

إن شجب شبنجلر "النظرية السوقية العقلانية، والليبرالية، والاشتراكية" (الإنسان والتقنيات،

نفس المصدر ص ١٢٥) يتمحور حول نقد "النزعة التفاؤلية المبذولة"، (ص ٣٨) والإيمان بالتقدم التقني (ص ٤٤)، وتفاؤلية التقدم الوردية، موصوفا بمصطلحات شبه هيدجرية بوصفه هروباً من حقيقة الوجود الإنساني بوصفه "الميلاد والتآكل"، و"سرعة الزوال"، (ص ٤٦): ومما له مغزى، أنه يطور في هذا السياق، وإن في صيغة أولية، موضوعات الوعي الحاد بالموت (ص ٤٦)، والهم "الذي يفترض مسبقاً رؤية عقلية إلى المستقبل، و"انشغالا بالذى سيكون" (ص ٦٦) رائياً إياها بوصفها الملامح المميزة للوجود الإنساني. ونقده للعلم الفالوستي (وهو "أسطورة" بسيطة ولكن "مؤسسة" على "فرضية عمل" "تهدف، لا للإحاطة بالعالم ولكشف أسرارهِ وإنما لجعلها خادماً لغايات معينة، (ص ١٢٧)، والإرادة الشيطانية للسيادة على الطبيعة، التي تقود إلى "الإيمان بالتقنية" الذي يعادل "ديانة مادية"، (ص ١٣٢) تبلغ ذروتها في استحضر نبوءة دمار شامل (قننها هيدجر كاتب "ماهية التقانة") عن الهيمنة على الإنسان بواسطة التقانة، (ص ١٣٨) عن "مكننة العالم"، و"حكم الإصطناعي" - "تقيض" العمل اليدوى القديم الجميل لشعب بدائى بسيط لم

يتحلل" (ص ١٤٣) وتحتضر كل الأشياء الحية في قبضة آلة التنظيم الخائفة. ويتخلل العالم الاصطناعى العالم الطبيعى ويسممه. صارت الحضارة ذاتها آلة تقوم، أو تحاول أن تقوم، بكل شىء بطريقة ميكانيكية. ولم نعد قادرين على التفكير إلا بلغة قوة الحصان الميكانيكى؛ ولا يمكن لنا أن ننظر إلى شلال دون أن نحوله عقلياً إلى طاقة كهربائية، (ص ١٤٤).

تتداخل هذه الفكرة المركزية، بدون منطق ظاهر، مع تمجيد وحشى يقارب النزعة العنصرية (ص ص ٩-١-١٥٤-١٥٥)، حيث "المقولات الطبيعية" تميز بين القوى والضعيف وبين الذكى والغبى" (ص ١٢١) وتترافق مع تأكيد يخلو من تزويق "للتمييز الطبيعى بين المراتب" (ص ١٠٦) المؤسس فى البيولوجيا، مثل التضاد بين الأسد والبقرة (ص ٦١)، الذى يلاحظ فى "كل حديقة حيوان" (ص ٦٢)، و"العبقرية" أو "الموهبة" (ص ١٣٧) التى تقويم تعارضاً بين "الزعماء بالولادة"؛ "الكواسر"؛ "أثرياء بالقدرات" وبين "القطيع الكثيف العدد دائماً من الزائدين عن الحاجة" (ص ١٥٠) "الجمهور" أو الكتلة غير المتميزة التى لا تزيد عن أن تكون "حنالة سلبية" أدنى من بشر

(ص ١٠٥) حاقدة بالضرورة (ص ١١٥). وتعتمد الرابطة، التي يوحى بها، الطرح الذى يماثل، بين الفكرة "البينية"، عن العودة للطبيعة (ص ٦٩) والفكرة المراتبية عن "الحق الطبيعى" (ص ٦٦) تعتمد بلا ريب على نوع من التلاعب المعتمد على سلسلة من الصور الوهمية عن فكرة الطبيعة: حيث يركز الاستغلال الأيديولوجى لمشاعر الحنين إلى الريف والضيق من الحضارة المدنية على مطابقة تدليسية بين العودة للطبيعة والعودة للقانون (الحق) الطبيعى، التى يمكن أن تعمل عبر قنوات مختلفة، بوصفها إحياء أو استعادة للعلاقات السحرية ذات النمط الأبوى^(*) أو البطريكى،^(**) المرتبطة بعالم الفلاح، أو، بشكل أكثر فظاظية، بتأكيد الاختلافات والدوافع الباطنة عامة فى الطبيعة (وخاصة فى الطبيعة الحيوانية).

نحن نجد هذين الموضوعين المركزين مرتبطين، بدرجة أكثر أو أقل اعتباطاً وفقاً لاتجاه الخطاب، مع موضوعات تتصل بها سوسيولوجيا، مثل إدانة المدينة "المضادة تماماً

(*) سيادة الذكر فى الحياة العائلية. المراجع
(**) سيادة الذكر فى شئون الدولة. المراجع

لما هو طبيعى" والتقسيمات الاجتماعية المصطنعة تماماً التى طورت هناك (ص ١٢٠-١٢١)؛ واستنكار لهيمنة الفكر، والعقل، والذهن على الحياة والروح، وحياة الروح هناك (ص ٩٧-٩٩)؛ وتقدير لـ ("براعة الفراسة")، والكونى والمقاربة الكلية، التى يمكن لها وحدها أن تؤمن وحدة "الحياة"، ضد كل تجزئة تحليلية. (ص ص ٣٩-٤٣)

وقد كشفت حرفياً الحقيقة السياسية لهذه الآراء التى تريد أن تكون فلسفية فى البروسية والاشتراكية Preussentum und sozialismus، وهو كراس سياسى صريح طبع عام ١٩٢٠، وقد أخفق فى تدمير سمعة التفكير العميق التى حازها مؤلف اضمحلال الغرب untergang des Abendlands حتى بين الدائرة الأكاديمية. وفيه يطور شبنجلر نظرية عن "الاشتراكية البروسية"، التى يعارض بها "الاشتراكية الإنجليزية" التى تتسم بأنها مادية، وكوسموبوليتانية، وليبرالية: ينبغى على الألمان أن يعودوا إلى تقليد الاشتراكية السلطوية لأزمة فردريك الثانى، التى كان جوهرها مضاداً لما هو ليبرالى وديمقراطى، والتى أعطت الأولوية للكل على

الفرد، الذى ولد ليطيع. ويرى شبنجلر آثارا لهذا التقليد حتى فى حزب بيبيل Bebel الاشتراكى الألماني و"كتائبه العمالية" بإحساسها شبه العسكرية بالانضباط وتصميمها رابط الجأش، واستعدادها للموت بشجاعة باسم القيم السامية.

لكى نعطي تقييما تكوينيا دقيقا لمنطق إنتاج هذا الخطاب، يمكن أن نشير إلى إرنست يونجر، الذى طالما أظهر له هيدجر تقديرا فكريا عظيما. يونجر الذى ألهمته الحرية التى تتمتع بها بعض الأنواع "الأدبية" مثل الصحيفة أو الرواية، التى تجيز وتشجع رعاية "التجربة" "النادرة" أو المتفردة؛ فيقدم استجابته المباشرة دون توسطات "للمواقف البدائية"، وهنا قد نجد جذور الصور المتهومة الأولية لكاتب المقال؛ والمبادئ الخفية لإنشاءاته الذهنية، المضنية غالبا. (١٩)

"مع ف ج (فريدريش جورج) فى حديقة الحيوان (...). فى يوم الأحد هذا الذى ندفع فيه ثمننا مخفضا، مرأى الجماهير ثقيل الوطأة، ولكن لا ينبغي لنا أن ننسى أننا نراهم فى ضوء الإحصائيات البارد" (إ. يونجر، حقائق وشوارع Jardins et routes لصفحات يوميات ١٩٣٩-١٩٤٠ ترجمة عن الألمانية م. تيز، باريس، بلون، ١٩٥١، ص ٤٦ التشديد لى). "يومان فى هامبورج. حتى عندما نزور المدن الكبيرة بانتظام، فإننا نصدم كل مرة بتفاقم طابعها الآلى، (ص ٦٨) "يشبه المشاهدون الذين يغادرون السينما زحاما نائما استيقظ لسوءه، وحين ندخل غرقا طافحة بالموسيقى الآلية، يساورنا بالأحرى شعور أشبه بشعورنا حين ندخل وكرا لتدخين الأفيون. (نفس المصدر

ص ٥١) "تبدو كل قرون استشعار هذه المدن العملاقة مثل شعرات منتصبة على الرأس. وهى مغوية لتواطؤ شيطاني. نفس المصدر، ص ٤٤)، كل ما نحتاجه الآن هو أن ندعو لأوضاع يمكن فيها للنخبة المختارة أن تشعر بتميزها: "إن مقصورات غير المدخنين هى دوما أقل ازدحاما من الأقسام الأخرى؛ فالزهد يعطى الإنسان حتى فى أقل تجلياته، مساحة للتنفس"، (١. يونجر، نفس المصدر، ص ٩٠ التشديد لى).

الآن بعد أن تزودنا بفكرة أولية عن رؤية العالم الاجتماعى التى تبناها هذا "الفوضوى المحافظ"، بطل الحرب العظمى، الذى تربى على سوريل Sorel وشبنجلر Spengler، (٢٠) والذى سوف بمجد الحرب، والتقنية، و"التعبئة العامة"، والذى سوف يبحث عن مفهوم أصيل للحرية فى تراثه الألماني لا فى مبادئ التنوير Aufklärung بل فى "مسئولية ألمانية"، ونظام "ألماني"، (٢١) والذى سوف يشجب العقلانية والرغبة البرجوازية فى الدعة لكى يحتفل بفن الحياة متصورا بوصفه فن القتال والموت، يمكن لنا الآن أن نسائل "فلسفته الاجتماعية" كما عبر عنها فى (رسالة المتمرّد) Traite du rebelle (٢٢) وهى صياغة أقل طموحا وإن كانت أكثر جلاء من أطروحات كتاب العامل Der Arbeiter. لقد نظم هذا المؤلف حول مجموعة من التعارضات التى تركز على التناقض بين العامل، الذى يصوره المجاز بطلا مزعوما، والمتمرّد: فالأول يمثل "المبدأ التقنى"؛ إنه مختزل بواسطة التقنى، والجماعى، والنمطى وصولا إلى حالة آلية تماما، (٢٣) إنه عبد للتقنية والعلم، للراحة و"المثيرات المتلقاه"، (٢٤) بإيجاز، إنه إنسان غير مميز، "رقم" تنتج مضاعفاته آليا، وإحصائيا

وحين نواجه بعالم أيديولوجى أحادى الصوت إلى الحد الذى يكون عصياً فيه على الأغلب تبين الاختلاف بين المؤلفين المتنوعين - وخاصة أكثرهم شعبية - فإن أول رد فعل طبيعى للمتلقي المحترف، الذى تشرب حتماً بعادات بنوية، هو أن يرسم "جدولاً" بالتعارضات وثيقة الصلة بالموضوع عند كل مؤلف وكذلك عند كل مجموعة من المؤلفين الذين تجمعهم روابط متماثلة. وسيكون أثر مثل هذا البناء الذهني الشكلي في الواقع تدمير المنطق النوعي لهذه العناقيد الأيديولوجية، التي ترتبط (نتفصل) على مستوى مخططات الإنتاج، أكثر منها على مستوى المنتجات ذاتها. إن الملمح النوعي لمدارات الموضوعات Topiques التي تضيء وحدة موضوعية على تعابير عصر بكامله هو طبيعتها التي تكاد أن تكون غير محددة، التي تجعلها مماثلة للاستقطابات الأساسية التي تشكل بنية الأنظمة الأسطورية: وهناك قليل من الشك في أنه إذ نسجل كل الاستعمالات التي تجلى فيها التعارض بين الثقافة (Kultur) والحضارة (Zivilisation)، فإن نقطة التقاطع ستكون خاوية بدرجة أكبر أو أقل.^(٣٧) وذلك لا يمنع الإدراك العملي من جانبنا لهذا التمييز من إعطائنا حساً كافياً بالتوجه السياسى والأخلاقي، يمكننا في أى حالة بعينها من أن ننتج تعريفات عامة، فضفاضة، ليست قابلة للاستبدال إطلاقاً مع تلك التي تخص مستعملاً آخر، رغم أنها ليست مختلفة كلياً، وبذلك تضيء على كل تعبيرات الحقبة طابع الوحدة هذا الذى يتحدى التحليل المنطقي ولكنه يؤلف أحد العناصر المهمة لتعريف سوسيولوجي للتعاصر.

وهكذا فإن الثقافة، بالنسبة لشبنجلر، هي التي تتعارض مع الحضارة، أى "أشد الحالات اصطناعاً وزيفاً يمكن أن تضطلع بها

بشكل مجرد "الجماهير" أى "القوى الجماعية" لـ "الأعماق الدنيا"، التي يسمح لها زمن المواصلات المدعومة (مخفضة التعريف) بأن تفيض إلى مناطق كانت محجوزة قبلاً.^(٣٨) وفي مواجهة هذا الناتج السلبي لكل محددات "الحضارة التقنية" يوجد المتمرد^(٣٩) - الشاعر، الفرد المتميز، القائد - الذى جعل "مملكته" (السامية، الرفيعة، إلخ) "حيز الحرية ذاك" "المعروف بالغابة". "اللجوء إلى الغابة"، مجاز خطر لا يقود فقط إلى ما وراء الدرب المطروق وإنما أيضاً إلى ما وراء حدود التأمل^(٤٠) - وهنا كيف يمكن لنا أن نتفادى التفكير في كتاب هيدجر متاهات Holzwege؟ - الذى يعد بعودة إلى "الوطن الأم"، إلى "منابعنا"، و"جذورنا" إلى "الأسطورة" و"الخفى" إلى "المقدس" و"السرى"^(٤١) إلى حكمة البسيط، وبإيجان، إلى القوة الأصلية التي يختص بها الإنسان الذى "يستمتع بالخطر"، ويفضل الموت على العبودية الوضيعة.^(٤٢) من ناحية، لدينا إذن "عالم الأمن الاجتماعى"،^(٤٣) والمساواة، والجماعية، والاشتراكية بتسويتها الهابطة^(٤٤) وهو عالم وسم عدة مرات بأنه ينتمى "لحدائق الحيوان"،^(٤٥) ولدينا من ناحية أخرى، المملكة التي حجزت لـ "نخبة قليلة"^(٤٦) لا ترفض أخوة "البسيط" و"المتواضع".^(٤٧) وهكذا فإن العلاج الذى يتوجه له يونجر Jünger هو عودة^(٤٨) ونحن نفهم لماذا استؤنفت هذه الرؤية للعالم الاجتماعى في فلسفة للزمانية تعارض الزمان الخطى، المتجه للأمام، والتقدمى الذى يؤدي إلى "الكارثة" النهائية للعالم التقنى، باسم زمان دائرى ("يعيد" الساعة إلى الوراء) وهذا هو الرمز الكامل للثورة المحافظة، لعهد الإعادة أو استرجاع النظام القديم La Restauration بوصفه إنكاراً للثورة.^(٤٩)

الإنسانية"، مثل تعارض المتحرك مع الساكن، والصيرورة مع ما هو ميت ومنقض، (rigor mortis تيبس الموت)، والداخلي مع الخارجي، والعضوى مع الآلى، المتطور طبيعياً مع ما أنشئ اصطناعياً، الغايات مع الوسائل، الروح، الحياة، الغريزة مع العقل والانحطاط. ولا تتربط هذه التعارضات الثنائية الجوهرية، كما نرى، إلا بتدعيم كل منها الأخرى، مثل رصة من أوراق اللعب عبر تماثلات محددة على نحو شديد الغموض. وعلينا أن نحاول فقط أن نتزعزع واحدة منها بمفردها حتى يتهاوى الصرح بكامله. وكل مفكر ينتج سلسلته الخاصة، المشتقة من المخططات الذهنية الغليظة والاختيارات العملية المناظرة لها والتي تولدها: (٣٨) باستخدام التناقض التوليدى سواء فى شكله الأولى، مثل شبنجلر، أو فى شكل أكثر إحكاماً، غالباً ما يصعب إدراكه، مثل هيدجر الذى يستبدله، بينما يمنحه نفس الوظيفة فى شكل التضاد بين "الفكر الماهوى" والعلوم. وإن مفكراً بعينه يطور على هذا النحو، فى وضع أو سياق معين، تطبيقات قد تبدو مناقضة للمنطق الصارم، مع ذلك يمكن أن تبرر بلغة المنطق الذى يوائم أزواج التناقضات العملية التى تؤسس أشكال فرض النسق Systematization الجزئية.

إن المبدأ الموحد لـ روح العصر zeitgeist هو الرحم الأيديولوجى العام، مصفوفة المخططات العقلية العامة، التى تولد خلف مظهر تنوعها اللانهائى، الأفكار المطروقة، ومجموعات الاستقطابات الأساسية المطابقة لها على نحو تقريبي، والتى تشكل بنى فكر البشر وتنظم رؤاهم للعالم: وهى - إذ نذكر فقط أشدها أهمية - التعارضات بين الثقافة والحضارة، بين ألمانيا وفرنسا (أو،

فى سياق آخر، إنجلترا)، كنموذج للنزعة الكوسموبوليتانية، بين "المجتمع" (جماعية Gemeinschaft طونيز Tönnies القائمة على روابط الدم) و"الشعب" Volk أو الجماهير المفككة ذرياً؛ بين المراتبية والتسوية، بين الزعيم Führer أو الرايخ Reich والليبرالية، مع النزعة البرلمانية أو نزعة المسالمة، بين الريف أو الغابة، والمدينة أو المصنع، بين الفلاح أو البطل، والعامل أو صاحب الحانوت، بين الحياة أو الكيان العضوى (organismus)، والتكنولوجيا والآلة التى تنزع الطابع الإنسانى؛ بين الكلى والجزئى أو المنفصل، بين التكامل والنشظى (٣٩) بين الأنطولوجيا والعلم، أو العقلانية الملحدة إلخ.

هذه التعارضات، والمشاكل التى تثيرها ليست سمات خاصة بالأيديولوجيين المحافظين. إنها مغروسة فى صميم بنية مجال الإنتاج الأيديولوجى، حيث نشأت الإشكالية التى اشترك فيها كل مفكرى العصر فى ومن خلال المواقع المتضادة التى ما تفتأ تصنع البنية. وكما يلاحظ هرمان لوبوفيكس Herman Lebovics، فإن للمجال الفرعى الذى يشكله المحافظون الأيديولوجيون يميناً، ويمثله شبنجلر، ويساراً، أو بالأحرى يميناً متطرفاً يمثلته نيكيش ويونجر، فى مظهرين مختلفين، وإن كانا فى نفس الآن متقاربين ومتضادين، ينطوى كل من اليمين واليسار فى هذا المجال الفرعى المحافظ ضمن المجال الواسع للإنتاج الأيديولوجى، ومنتجاته، كما تشهد على ذلك الإحالة الدائمة لليبرالية والاشتراكية، موسومة على الأقل سلباً بأثر انتمائها إليه. وهكذا فإن تشاؤم المحافظين بصدد موضوع التقنية، والعلم، والحضارة "التكنولوجية"، إلخ هو المقابل المطلوب بنيوياً لـ التفاؤل

الذى يطابقه مييرشابيرو Meyer Schapiro بـ "الوهم الإصلاحى" الذى كان منتشرًا بصفة خاصة فى فترة الرخاء القصيرة التى أعقبت الحرب (...) إن التقدم التكنولوجى - فى رفعة مستوى معيشة الناس، وخفضه تكاليف الإسكان والضروريات الأخرى - سوف يحل صراع الطبقات، وسوف يخلق فى التقنيين عادات التخطيط الاقتصادى الكفاء على أية حال، وهو ما سوف يفضى إلى انتقال سلمى للاشتراكية".^(٤٠) وبصفة أعم، فإن 'فلسفة' الثوريين المحافظين يمكن تحديدها جوهريًا بطريقة سلبية، بوصفها "هجومًا أيديولوجيًا على الحداثة وجملة الأفكار والمؤسسات التى تميز حضارتنا الليبرالية والعلمانية والصناعية".^(٤١) ويمكن لهذه الفلسفة أن تستخلص مثلها فى ذلك مثل مطبوعة من صورة سلبية (نجاتيف الصورة)، من خصائص خصومها أى: محبى الثقافة الفرنسية، اليهود، التقدميين، الديمقراطيين، العقلانيين، الاشتراكيين، الكوسموبوليتانيين، والمتقنين اليساريين (الذين يلخصهم هاينى Heine)، وتسدعى هذه الخصائص نفيها فى أيديولوجية قومية استهدفت "إحياء نزعة ألمانية صوفية وخلق مؤسسات سياسية تجسد وتصون هذا الطابع الأصيل لألمانيا".^(٤٢)

إذا كانت المجادلات بين هؤلاء المفكرين، الذين كان محتومًا عليهم أن يرجعوا إلى نفس فضاء الممكنات والذين غالبًا ما كانت عقولهم قد تشكلت بنيويًا بواسطة نفس التعارضات، تتدهور إلى اختلاط كامل قد تقودنا نظرة استعادية للماضى إلى الاعتقاد به - تجاهل الفوارق الدقيقة وتدرجات اللون - فذلك يرجع إلى أن الإنتاج والتلقى يرشدهما دومًا حس التوجه السياسى الأخلاقى الذى يضافى،

خاصة فى فترة أزمة سياسية فاقمتها أزمة الجامعة، على كل كلمة أو موضوع حتى تلك الأقل ارتباطًا بالسياسة ظاهريًا، مثل مسألة القياس الكمى فى العلوم أو مشكلة دور التجربة المعاشة L'Erlebnis «التجربة الشخصية» فى المعرفة العلمية - موضعًا لا غموض فيه داخل المجال الأيديولوجى، أى، إذا ما تحدثنا إجمالاً grosso modo، على اليسار أو على اليمين، مع أو ضد الحداثة والاشتراكية، والليبرالية، أو النزعة المحافظة.

يجادل زومبارت، مثله مثل كل المحافظين الذين يتبنون موقفًا فى مسألة القياس الكمى (وقد يكون شبان spann، بمفهومه عن الكلية Ganzheit مثالاً)، فى صالح التركيب والكلية ومن ثم فهو معاد للسوسيولوجيا "الغربية" (أى الفرنسية والإنجليزية)، وكذلك كل شئ يتضمن "نزعها الطبيعية" أى البحث عن القوانين الميكانيكية و"القياس الكمى"، و"الرياضى". وهو يعتقد أن هذا الشكل من المعرفة وعجزه اللامبالى عن أن يتوافق مع ماهية الواقع (wesen)، وهو ما يستهجنه (خاصة حين يمتد إلى نطاق الروح Geist، الذى يعارضه بالسوسيولوجيا "الإنسانية" (أى الألمانية) يتضايّف مع تطور العلوم الطبيعية و"اضمحلال" (zersetzung) الثقافة الأوروبية، أى، العلمنة، وانتشار المدن والتحديث، إنه يشجع أيضًا على تطور تصور تقنى للمعرفة،

والفردية، واختفاء "المجتمع" التقليدي. وكما رأينا، فإن التركيبات العملية التي أحدثتها الإدراك الاجتماعي قادرة تماماً على اقتناص التماسك العضوي لمجموعة بكاملها من الحدود (الألفاظ) التي تبدو غير مرتبطة للوهلة الأولى. وهذا التماسك، الذي يوحى بحضور كوكبة (تشكيلية) دلالية بكاملها في كل عنصر مفرد، يفسر ظهور الشكوك أو الاتهامات التي لا تتكافأ بوضوح مع موضوعها مثل تحذير فيبر weber ضد تلك "الأصنام التي تحتل عبادتها اليوم مكاناً فسيحاً (...). في كل أركان الشارع وفي كل الدوريات، أى "الشخصية" و"التجربة المعاشة" (Erlebnis).^(٤٣)

وبالمثل، فإن المفاهيم الأساسية في مؤلفات يونجر،^(٤٤) جشطالت (شكل كلي) Gestalt، نمط Typus، تركيب عضوي، Konstruktion organische، كلي Total، كلية Totalität، اكتمال Ganzheit، تراتب Rangordnung، أولى Elementar، باطناً innen، تكفي لتحديد موقعها لكل من يعرف طريقها عبر المجال: الكلية (Ganzheit, Totalität, total, Gestalt) - أى، كل ما لا يمكن أن يدرك إلا حدسياً فقط (anschaulich)، وغير القابل للاختزال إلى مجموع أجزائه (بالتعارض مع "التراكمي التجميعي" additif) والذي لا يمكن فى النهاية أن يقسم إلى أجزاء ولكنه مؤلف من "أعضاء" متكاملة فى وحدة مفردة على نحو دال - مناقضة مباشرة لمفاهيم مشكوك فى أنها

ذات نزعة وضعية، مثل حاصل جمع، وآلية، وتحليل، بل حتى تركيب، التى نعى عليها رينهولد سيبيرج Rheinhold seeberg أنها تعطى الانطباع بأن الواقع متشظ ويحتاج إلى إعادة تأليفه. بايجاز فإن كلمات "كل شئ"، و"كلى"، و"كلية" ليست بحاجة إلى أن تحدد سوى بما يتضاد معها. إن كلمة "كل" Total أو «global» تشتغل كأداة Marqueur وسم أو تمييز كأداة تعجب exclamatif، يحول كل الكلمات التى يصفها داخل العمود المناسب: هذا هو الحال حين يقول الأساتذة الألمان أنهم يودون أن يُعلموا "كامل" شخصية طلابهم، وحين يعلنون أنهم يفضلون استبصارات "كلية" على التقنيات التحليلية "فحسب" أو حين يتحدثون عن "كل" الأمة (أو إجمالها).^(٤٥) وتترافق هذه المصطلحات فى معجم معين ونعنى فى هذه الحالة معجم يونجر، مع كلمات أخرى متناسقة أيديولوجياً (عضوى organische، تراتب Rangordnung، أولى elementar، باطنى innen وكلمات أخرى كثيرة). وهكذا فإن كل فكرة معروضة بوصفها مجموعة من الكلمات والأفكار الرئيسة يربطها تماسك سوسيولوجى محض، مؤسس على حس حدسى بمعانيها السياسية الأخلاقية. هذا الإحساس بالروابط الذى يتحقق فى الممارسة بين المواقع الاجتماعية ومتخذى المواقف، الذى جرى اكتسابه من الممارسة المتواترة فى مجال ماء، وهو عامل عام يربط حتى هؤلاء الذين يشغلون مواقع متناقضة، هو أيضاً ما يمكن الناس من أن يكون لديهم "إحساس" مباشر (ويتحقق هذا بطريقة شبه واضحة فى لحظات الأزمة حين تضطر الأيديولوجيات المهنية إلى أن تعبر عن نفسها وحين تضعف مظاهر الاستقلال) بالتضمينات السياسية أو الأخلاقية لمصطلحات اللغات المتخصصة التى جرى

تحبيدها في الظاهر، وملاحظة تلوين كلمات بصيغة محافظة، على سبيل المثال، تلك الكلمات التي تمتلك مظهر التخفيف والتسكين مثل (الاستبصار الحدسى) Shauen (إدراك الماهيات) Wesen Schau (التجربة الشخصية) Erleben / Erlebnis (ما أكثر ما تحدثت حركات الشباب عن (التجربة الجماعية) Bunderlebnis، نوع من (الوجود مع) Mitsein (الصوفى) أو إدراك الصلات الخفية بين النزعة الوضعية أو الآلية أو نزعة المساواة أو التقنية، أو مرة أخرى، النزعة النفعية والديمقراطية.^(٤٦)

وما من أيديولوجى مفرد يوظف كل المخططات المتاحة، التي لا تنجز لهذا السبب، نفس الوظائف كما لا تمتلك أهمية متساوية في "الأنساق" المختلفة التي أدخلت فيها. وبهذه الكيفية يكون كل مفكر قادراً على إنتاج خطاب، من التوليف المتعين للمخططات العامة التي يوظفها، غير قابل للاختزال تماماً إلى (الخطابات) الأخرى، رغم أنه ليس إلا شكلاً متحولاً من (الخطابات) الأخرى. وأى أيديولوجية مدينة بجزء من تأثيرها لحقيقة أنها دائماً لا تتشط إلا في ومن خلال التوزيع الموسيقى للتطبوعات habitus المتنوعة التي تولدها: فهذه الأنساق من الاستعدادات، المفردة، التي تناسقت بشكل موضوعى، تحقق وحدتها في ومن خلال تغاير ألوان وأشكال منتجاتها وهي صيغ متغايرة بسيطة من صيغ أخرى، تشكل دائرة مركزها في كل مكان وفي لا مكان.

وقد وجد "الثوريون المحافظون"^(٤٧) سواء كانوا بورجوازيين استبعدتهم النبالة من المناصب ذات المكانة في إدارة الدولة، أو

بورجوازيين صغاراً أحبطوا في تطلعاتهم التي أثارها نجاحهم التعليمي، حلاً سحرياً لتوقعاتهم المتناقضة في "النهضة الروحية" و"الثورة الألمانية": "الثورة الروحية" التي كان من المفترض أن "تعيد إحياء" الأمة بدون تثوير بنيتها هي التي أتاحت لهؤلاء المنسلخين من طبقاتهم déclassés بالفعل أو بالقوة أن يوفقوا بين رغبتهم في الإبقاء على مركز متميز داخل النظام الاجتماعى والتمرد على النظام الذى ينكر عليهم هذا المركز، مع عدائهم للبورجوازية التي استبعدتهم ومقتهم للثورة الاشتراكية التي هددت كل القيم التي ساعدت على تميزهم عن البروليتاريا. وكان حنينهم النكوصى لإعادة تكامل ترجع الاطمئنان لهم وتدمجهم في الكلية العضوية لمجتمع زراعى (أو إقطاعى) خاضع لحكم مطلق هو ببساطة نظير الخوف العدائى من أى شىء فى الحاضر ينبىء عن تهديد للمستقبل، سواء أكان هذا التهديد رأسمالياً أم ماركسياً؛ إنهم يخافون المادية الرأسمالية للبرجوازية بقدر ما يخافون من العقلانية الملحدة لدى الاشتراكيين. غير أن "الثوريين المحافظين" يصفون على حركتهم احترامها الثقافى بقيامهم أحياناً بالباس أفكارهم النكوصية لغة مستعارة من الماركسية والتقدم، أو بتبشيرهم بالشوفينية والرجعية فى لغة النزعة الإنسانية. ولا بد أن يودى ذلك إلى زيادة الالتباس البنىوى لخطابهم ولتأثيره المغوى حتى على الوسط الجامعى.

وهذا الالتباس الذى يسم كامل الأيديولوجية الشعبية völkisch أو (أيديولوجية) "الثوريين المحافظين" هو ما يمكن مفكرين على شاكلة لاجارد Lagarde، على سبيل المثال، من أن

يغفوا أكاديميين ليبراليين، يعترفون مثل إرنست ترولتش Ernst Troeltsch، بالتراث العظيم للمثالية الألمانية، بنظرتها الجمالية البطولية للرجال والأمم، بإيمانها شبه الدينى باللاعقلانى، والخارق للطبيعة، والإلهى، بتمجيدها لـ"العبرية"، واحتقارها للإنسان الاقتصادى والسياسى، للرجل، العادى فى وجوده اليومى، وللثقافة السياسية التى تلائم رغباته ومقتها للحداثة (قارن، شترن، Politics of Cultural Despair، خاصة ص ص ٨٢ - ٩٤). ويرى الفيلسوف فرانكس بويم Franz Bohm فى لاجارد Lagarde المدافع الرئيس عن الروح الجرمانية ضد النزعة التقاولية والعقلانية الديكارتية (انظر، ف. بوهم،

Anti - Cartesiansmus, Deutsche philosophie im Wieder Stand

ليبيج، ١٩٣٨، ص ص ٢٧٤ وما يليها، اقتبس شترن، نفس المصدر ص ٩٣ فى حاشيتها). بإيجاز إذا كان العمال كما يلاحظ موسى Mosse جاهلين بالرسالة الثورية المحافظة، فإن البورجوازية المتعلمة كانت متشربة بها.^(٤٨) ولا بد أن وضع الأزمة الذى أثر فى الأكاديميين قد

ساعد على إضعاف المقاومة التى رافقت عادة احتقارهم لمكانة كتاب المقالات العصريين.

وهكذا، رغم أن المؤرخين المحترفين قد أبدوا بعض التحفظات على طرائق شبنجلر، فإن الأكثر محافظة من بينهم كانوا مستعدين على الأقل للترحيب بحرارة استنتاجاته. وبمعرفتنا للعداوة البنيوية الأصلية التى يشعر بها الأكاديميون نحو "المبسطين الشعبين" فإننا نستطيع أن نتخيل كيف كان من المحتم أن يكون تعاطفهم الأيديولوجى قويا إلى حد أن إدوارد ماير، أكثر مؤرخى العالم القديم شهرة فى زمنه، يكتب:

"لقد وصف شبنجلر بالمعية دقيقة عناصر الانحلال الداخلى هذه (Zersetzung) فى الأقسام التى خصصها من كتابه (اضمحلال الغرب Declin de l'occident) لنقد وجهات النظر السائدة حالياً، فى الفصول التى عالجت الدولة والسياسة، والديمقراطية والحكومة البرلمانية بأليتها الحزبية القبيحة القائمة على المكائد والدسائس، والصحافة كلية القدرة، وطبيعة الحاضرة (العاصمة) الكبرى (الميتروبوليس)، والحياة الاقتصادية، والنقود، والآلات.^(٤٩) ونحن

نعرف أن شبنجلر تمتع وسط الأكاديميين الأشد بروزا بسمعة كونه مفكراً، وهي سمعة مازالت باقية (كما يشهد على ذلك على سبيل المثال التقدير العميق، الذي أبداه هانس جورج جادامر Gadamer، أثناء مراجعته لكتابه **الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر** Die politische Ontologie Martin Heideggers نحو "الخيال الاستثنائي والقدرة على التركيب التي أبداهها شبنجلر في بحثه الفريد")^(٥٠) أما بالنسبة لهيدجر، الذي يلتقط عدداً من الأفكار الرئيسية لشبنجلر، غير أنه يقوم بتلطيف عباراتها باستعمال الكناية (وظيفة الكلاب والحمير عند هرافليطس شذرة رقم ٩٧، التي فسرت، ضمن شذرات أخرى في **مدخل إلى الميتافيزيقيا** تأخذ مكان الأسد والبقرة عند شبنجلر)، ونحن نعلم أنه ذكر في مناسبات متعددة الأهمية التي أولاها لأفكار يونجر. وفي مقال أهداه إلى يونجر، الذي تطورت معرفته به حتى تبادل المراسلات، يكتب هيدجر: شرحت كتاب العامل Der Arbeiter في شتاء عام ١٩٣٩ حتى عام ١٩٤٠، في حلقة صغيرة من أساتذة الجامعة. وكانوا مندهشين من أن مثل هذا الكتاب ذي الرؤية الثاقبة كان متاحاً لسنوات وأن أحداً لم يقرأ

بعد بمحاولة تحريك بصره بحرية نحو منظور العامل Der Arbeiter وأن يقوم بقدر من التفكير الشامل، (م. هيدجر، "إسهام في مسألة الوجود" قضايا/ الأول، باريس، جاليمار، ١٩٦٨، ص ٢٠٥).^(٥١)

إن الالتباس النبوي لفكر لكونه نتاج رفض مزدوج سيؤدي منطقياً إلى مفهوم مدمر لذاته، "ثورة محافظة" هو التباس منقوش في البنية التوليدية التي في مبدئه، أي في ذلك الجهد اليائس لتجاوز مجموعة من التعارضات التي لا تقهر عبر نوع من الهروب المتسرع، سواء كان بطولياً أم صوفياً: وليس مصادفة أن الكتاب الذي بشر فيه مولر فان دون بروخ Moller van den Bruch، وهو واحد من أنبياء "المحافظة الثورية"، بإعادة اتحاد صوفيه بين مثال الماضي الجرمانى ومثال ألمانيا المستقبل، ومعها رفض المجتمع البورجوازي والاقتصاد البورجوازي والعودة إلى السياسة المشتركة في تمثيل الطوائف المهنية Corporatisme، قد سمى أولاً "الطريق الثالث"، ثم بعدئذ الرايخ الثالث. إن استراتيجية "الطريق الثالث"، التي تعبر في النظام الأيديولوجي عن المركز الموضوعي الذي يشغله المؤلفون في البنية الاجتماعية، يولد، عند تطبيقه على مجالات مختلفة، أنواعاً متماثلة من الخطاب. ويكشف شبنجلر عن هذه البنية التوليدية بكل وضوحها: حين يبحث في طبيعة ما هو تقني، فإنه يقابل بين نوعين من التفسيرات، الأول يتضمن المثاليين والأيديولوجيين "الأخلاق المتأخرين لكلاسيكية زمن جوته"، الذين اعتبروا ما هو

تقنى "أدنى" من "الثقافة"، والذين يعاملون الأدب والفن بوصفهما القيمة القصوى، الثانى يتضمن "المادية" وهى فى جوهرها نتاج إنجليزى وقد كانت الطراز (العصرى) لأنصاف المتعلمين خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وفلسفة الصحافة الليبرالية والاجتماعات الجماهيرية الراديكالية، والكتاب الماركسيين والاجتماعيين الأخلاقيين الذين اعتبروا أنفسهم مفكرين وعرافين".^(٥٢) بالنسبة إليه يؤسس شبنجلر إشكالياته عن التكنولوجيا بشكل متماثل تمامًا مع (المجال) الذى يوجه اختياراته السياسية، أى، التناقض بين الليبرالية والاشتراكية، الذى "يتجاوزه" عبر سلسلة من النقائص شديدة الهيدرجية: وهو يقول فى مكان ما إن "الماركسية هى رأسمالية العمال". و"بالتأوب"، فى استراتيجية يشارك فيها نيكيش وبعض الآخرين، فإنه يطابق الفضائل البروسية التى تتسم بالنزعة السلطوية، والطاعة، والتضامن القومى مع تلك التى تتطلبها الاشتراكية، أو مرة أخرى، مثل يونجر، فإنه يجادل بأن كل واحد - من منظم المشروع إلى العامل اليدوى - هو عامل.

كما أن فكر زومبارت ينتظم أيضًا حول مفاهيم استراتيجية الطريق الثالث، التى تستهدف تجنب الزوج المتناقض، الرأسمالية والاشتراكية: فالاشتراكية الماركسية هى فى آن معًا ثورية للغاية ومحافظة للغاية لأنها لا تعارض تطور الصناعة ولا قيم المجتمع الصناعى، ويقدر ما ترفض شكل وليس جوهر الحضارة الحديثة فإنها تمثل ضربًا متفسخًا من الاشتراكية.^(٥٣) وهذا بمنزلة قلب هذا النوع من الراديكالية المضللة: تقرر ما بين الكراهية الأشد عنفا للصناعة

والتكنولوجيا وأشد أنواع النخبوية تصلبا وأعظم احتقارا للجماهير وفضاطة، وهو يستهدف أن يستبدل "ديانته الحق" بنظرية الصراع الطبقي، التى باختزالها الإنسان إلى مستوى الخنزير (Shweinhund) تعرض أرواح الجماهير للخطر وتشكل عقبة أمام التطور المتناغم للحياة الاجتماعية.^(٥٤) ويصل نيكيش، الممثل الرئيس لـ "البولشفية القومية" إلى نتائج مشابهة لما وصل إليه شبنجلر، وإن بدءا من استراتيجيات متناقضة افتراضيا، ما دام يعتمد على القومية، والنزعة العسكرية وعبادة البطولة لجذب الطبقة الوسطى إلى الثورة: إذ يطابق بين الطبقة والأمة، يجعل نيكيش من العامل الألماني "جندى الدولة" الذى يجب أن يظهر كل الفضائل البروسية العظيمة، أى الطاعة، والنظام، والتضحية بالذات، إلخ.

ونجد متابعة لمنطق مشابه للغاية لما فى كتاب العامل Der Arbeiter الذى كتبه إرنست يونجر، فبرغم ارتباطاته مع نيكيش (كمشارك فى تحرير صحيفته WiederStand) فإنه يمثل المتحدث المثقف باسم الثوريين المحافظين، الذى يروج نظرياتهم العنصرية.^(٥٥) وهو يتوخى أن يتجاوز البيديلين: الاشتراكية والديمقراطية كما صيغ بصفة جوهرية من قبل زومبارت: فمن جانب لدينا الديمقراطية الليبرالية، التى تتحدد بوصفها الفردية، وفوضاها السيكلوجية والاجتماعية، وترى بوصفها حكم البورجوازي "الذى لا علاقة له بالكلية"، والذى يختار الرفاهية والسلامة بوصفهما قيمه العليا، وفى أقصى الجانب الآخر لدينا الاشتراكية، وهى غير قادرة على تحقيق نظام جديد، فهى نتاج لإسقاط النماذج البورجوازية على

الحركة العمالية، أى "الجماهير"، الشكل الاجتماعى "الذى يتصور الفرد فى إطاره". ولا يمكن تجاوز هذا التناحر إلا بتدشين نظام جديد مؤسس على "خطة العمل" أو عمل مخطط، وبفضله (سيحكم النسل (النمط) الجديد للعامل (Arbiter) التكنولوجيا من خلال نزعته التقنية الأسمى.

إن "النسل (النمط) الجديد للعامل"، بتجاوزه كلا من البورجوازي والبروليتارى "ستقهر داخله القيم الفردية، وكذلك أيضاً قيم الجماهير"، ولاصلة له بالعامل الواقعى، كما سيقول راوشنيج Raushnigg وقد صُور بكل ألوان التحيز الطبقي، فملكته هى (مملكة) "البناء العضوى" التى لا صلة لها بـ "الجماهير" "الآلية". إنه لمن العسير بدرجة أو بأخرى إعطاء تقويم تحليلى لهذه الميثولوجيا الضبابية، التى تستخدم وجهات نظر "الثورة المحافظة" للتوفيق بين الأضداد Conciliatio oppositorum، الأمر الذى يتيح النفاذ إلى اجتماع كل شىء فى آن معاً؛ الانضباط البروسى والجدارة الفردية، النزعة السلطوية والنزعة الشعبية، العصر الآلى والبروسية البطولية، تقسيم العمل والكلية العضوية. إن العامل، فى دوره كبطل حديث، مواجه بـ "ساحة العمل" حيث "ينشأ الطلب على الحرية فى هيئة الطلب على العمل"، وحيث إن

"الحرية خاصة وجودية"، فهو على صلة وثيقة بـ "البدائى" (بمعنى العنصر الطبيعى الأصلى) وهو قادر من ثم على أن يجد سبيلاً إلى "حياة موحدة"؛ فلم تفسده الثقافة، وهو موضوع فى شروط وجود، تشبه تلك التى توجد فى ميدان المعركة، التى تدعو إلى مساعلة التمايزات بين الفرد والجماهير، وكذلك تلك التى تتعلق بـ "المرتبة" الاجتماعية، إنه هو الذى يوظف التقنية، التى تمثل فى حد ذاتها أداة محايدة. كل هذا يجعله مهياً مسبقاً إلى أن يفرض نظاماً اجتماعياً جديداً ذا طبيعة عسكرية، صيغة تعسة بروسية من التكنوقراطية البطولية التى حلم بها مارينيتى Marinetti والمستقبلون الإيطاليون: "تجد فى المفهوم البروسى للواجب ميلاً نحو البدائى، كما يشهد على ذلك إيقاع المارشات العسكرية، وعقوبة الموت لورثة العرش، والمعارك الجليّة التى جرى كسبها بفضل ولاء الأرسقراطية وجنودها المدربين. لذا فالعامل هو الوارث الوحيد الممكن للروح البروسية، الذى لا يستبعد "البدائى" وإنما ينطوى عليه، لقد درس فى مدرسة الفوضوية، ويعرف كيف يقطع الروابط التقليدية، وهكذا فإنه مجبر على تنفيذ إرادته فى الحرية فى عصر جديد، فى ميدان جديد

وبواسطة أرستقراطية جديدة.^(٥٦) وبايجاز، يعتمد الحل هنا على شفاء المرض بالمرض، أى بأن نلتمس فى التكنولوجيا وفى ذلك الناتج المجرد للتقنية، أى العامل الذى تصالح مع نفسه فى الدولة الشمولية، مبدأ السيطرة على التكنولوجيا.^(٥٧) ومن ناحية أخرى، سوف يتيح الفضاء التقنى كلياً سيطرة كلية، ومن ناحية أخرى، فإن مثل هذه الهيمنة وحدها هى التى سوف تخلصنا من التقنى كلياً.^(٥٨) ونحصل على حل النقيضة بدفعها إلى حدها الأقصى: يحل التوتر المدفوع إلى حده الأقصى، كما فى الفكر الصوفى، بواسطة عكس كامل للقضية إلى نقيضها. إنه نفس المنطق السحرى لاقتران الأضداد الذى يقود هذه الجماعة الهامشية المتطرفة من المحافظين الثوريين إلى فكرة الزعيم، التى تدمج حالة نقيضة متطرفة يفترض أن تحل، بصهر عبادة البطل فى حركة جماهيرية. يستدعى هذا إلى الذهن قصيدة كتبها ستيفان جورج Stephan George (واحد آخر من معلمى هيدجر الروحيين) بعنوان الجبل Algalal: والجبل Algalal، هو رمز إعادة تجديد رؤيوية، إنه قائد عدى رقيق، ومع ذلك قاسٍ يعيش فى قصور اصطناعية ويرتكب،

بسبب الملل، أعمالاً شديدة القسوة يأمل فى أن تتخضع عن إعادة تجديد عبر أثرها الصادم العنيف.^(٥٩) وفى تطور منطقى مشابه لما ذكرناه، تجمع نزعة يونجر الشعبية الحافلة بالتوهّمات، بإنكارها الخيالى للماركسية، بين عبادة الشعب (Volk) وكراهة أرستقراطية "للجماهير"، بتبديل مظهرها وتحويلها إلى وحدة عضوية؛ وهو يتجاوز رعب الرتبة التى لا اسم لها والإطراء الخاوى المكتوب على وجوه كل العمال،^(٦٠) بواسطة هذا التحقق الكامل للتماثل الخاوى للتعبئة العسكرية: يتحرر العامل من "الانسلاب" (كما تفسره حركة الشباب) وهو ما يعنى تحريره من الحرية بجعله منسلباً بصيرورته منطوياً فى شخص الزعيم.^(٦١)

وأوضح إشارة إلى ما يعنيه هيدجر هو اعترافه ليونجر بأن "المسألة حول التقنية" تدين بتقدمها الثابت إلى الأوصاف الواردة فى كتاب العامل.^(٦٢) واتفاقهما الأيديولوجى حول هذا الموضوع كامل، كما يشهد على ذلك مقتطف من خطاب ألقاه هيدجر خلال الفترة التى قضّاها كعميد جامعة فى ٣٠ أكتوبر ١٩٣٣ حيث قال: "إن المعرفة وامتلاك المعرفة، كما تفهم الاشتراكية القومية هذه الكلمات، لا تقسم إلى طبقات، وإنما تربط وتوحد الشعب والجماعات الاجتماعية والمهنية فى إرادة واحدة عظيمة للدولة. وهكذا فإن كلمات مثل

"المعرفة" و"العلم"، "العامل" و"العمل" أيضا، قد اكتسبت معنى آخر متحولاً وصوتاً جديداً. "العامل" ليس، كما زعمت الماركسية، مجرد موضوع للاستغلال، وليس الموقف العمالي (Der Arbeiterstand) موقف طبقة من المحرومين من الحقوق (Die Klasse der Enterbten) الذين يتكفلون بهدف الصراع الطبقي الشامل،^(٦٣) وما وراء هذا التطابق الحرفي تقريبا مع هيدجر بشأن واحدة من النقاط الرئيسية في "الفلسفة السياسية" التي طورت في كتاب **العامل**، وهي في موقع القلب من الأنطولوجيا الهيدجرية، رؤيته للوجود والزمان، وللحرية والعدم التي تجد تعبيراً عنها وإن ضمنياً على الأقل في صورة التعبير الميتافيزيقي والسياسي في **العامل**، أي في شكل يتيح لنا أن نلمح بدقة أساسها السياسي. وهكذا فإن هيدجر يعيد افتتاح المراحل ذاتها للطريق اليونجري حين يؤكد أنه في "ذروة الخطر" نكتشف على غير ما كنا نتوقع حقيقة أن "وجود التكنولوجيا يضمّر في ذاته ما لا نشك فيه إلا قليلاً، أي الظهور المحتمل لقوة منقذة"، أو مرة أخرى، باتباع نفس المنطق، إنه تحقق جوهر الميتافيزيقا في جوهر التكنولوجيا، والإنجاز الأقصى لميتافيزيقا إرادة القوة هو الذي يمكن من التغلب على الميتافيزيقا.^(٦٤) إن هدف العدمية اليونجرية التي تقدم نفسها بوصفها تمرداً على الانحلال الأوروبي هو استبدال الفعل بالتأمل وإعطاء الأولوية للتصميم على فعل الاختيار على الغاية التي جرى اختيارها، وفي النهاية، تفضيل إرادة الإرادة، بتعبير هيدجر، على إرادة القوة. وكانت نزعة يونجر الجمالية القتالية تلهمها بصفة أساسية كراهية الضعف وعدم التصميم، وعدم اليقين المدمر للذات عند العقل الاستدلالي (البرهاني) La raison raisonnant، وأيضاً الهوة بين

الكلمات والواقع والمحسوس الحسي. ورغم أنه يربط (بمفصل) عذميته المعادية للعقلانية بالقوى الاجتماعية التي أدت إلى نشوء الاشتراكية القومية (النازية) بطريقة أشد فظاظاً وغلظة ومن ثم أشد وضوحاً، من بروفسور الفلسفة الألماني (واسع المعرفة)، فإنه ينضم إلى مؤلف الوجود والزمان في هذا التفضيل الواقعي للمخاطرة، والخطر، الذي يحرض الناس على أن يتخذوا موقفاً متطرفاً حيث يقدرّون الحرية في لحظة تدميرها، وينهضون بمسؤولياتهم بتجريب العنف البدائي (الأولي) للهناء والآن: هنا الفوضى (رفض النظام الحاكم) هي محك ما لا يقبل تدميراً، الذي يشعر بلذة اختبار نفسه في مواجهة العدم، ففي مغازلة الإفناء، يقوى المرء نفسه ويجرب حريته، كما يلعب المرء بالنار. وليس التطور التاريخي أكثر من نوع من الفراغ الدينامي، عدم في حركة، حركة من لا شيء إلى لا شيء؛ متموقع "قيماً وراء القيم" و"لا خصائص له". فالأمر يدور على "العبور إلى ما وراء النقطة التي يبدو فيها العدم (das nichts) مرغوباً فيه أكثر من أي شيء يضمّر أدنى أثر للشك" ومن ثم الانضمام إلى "جماعية للروح أكثر بدائية"، "عرق أصلي"، لم يظهر بعد كذات (كفاعل) لمهمته التاريخية وهو من ثم مستعد لرسالات جديدة.^(٦٥) ويمكن للقومية، بتمجيدها العرق الألماني وبطموحاتها الإمبريالية، أن تتكلم اللغة السياسية أو شبه السياسية للتصميم والسيادة، الأمر والطاعة، وقوة الإرادة، والدم والموت، والإبادة، باعتبارها كيفيات التعبئة الشاملة، ولكن يمكن لها أيضاً، كما عند هيدجر، أن تتكلم اللغة الميتافيزيقية أو شبه الميتافيزيقية لإرادة القوة كإرادة، كتوكيد للإرادة الموسوعة لا في خدمة أية غايات، وإنما لتجاوز الذات، أو

مرة أخرى، لغة المواجهة الحازمة للموت بوصفها تجربة أصيلة للحرية.

كما تتجلى عند يونجر، توهمات وشعارات العدمية السياسية تحت عباءة اللغة النيتشوية، بينما تخضع العدمية السياسية عند هيدجر، والتراث النيتشوي ذاته، فضلاً عن النص الشائع "الثورى المحافظ"، لليونجريين والشبنجريين، لمتطلبات التأملات الأنطولوجية لقارئ ما قبل السقراطيين، وأرسطو، واللاهوتيين المسيحيين، وبطريقة يبدو بها أن البحث المنفرد للمفكر الأصل لا صلة له بالتنظير الانتهازى لمحارب سئم خوض المعارك الصغيرة. إن الحدود هى تلك التى تفصل الشخص العادى عن المحترف، الذى يعرف ما يتعين عليه أن يقول، لأنه يعرف فى الممارسة على الأقل الساحة التى سيكون على خطابه أن يقاوم فيها من أجل فضاء للتنفس، أى، مجال المواقف الممكنة فى تزامنها، وهو المجال الذى بالنسبة له سيتحدد موقعه سلباً وتفاضلياً. إن معرفته بفضاء الإمكانات هى التى تمكنه من أن "يتنبأ بالاعتراضات"، أى أن يستبق الدلالة والقيمة التى سوف تنسب لموقف معين، بالاعتماد على التصنيفات السائدة، وأن يقوض مقدماً أى تفسير غير مقبول: وهنا تتطابق "الدلالة الفلسفية" والمعنى الفلسفى مع التمكن العملى أو الواعى من العلامات الاصطلاحية التى تشكل بنية الفضاء الفلسفى، ونتيج للمحترفين أن يبعدوا أنفسهم عن المواقف التى سبق تخصيصها، وأن يتصلوا من أى شىء يحتمل أن يعزى لهم (يتصل هيدجر من أى قصد تشاؤمى) وبايجاز، أى لتأكيد اختلافهم فى ومن خلال شكل أضفيت عليه كل العلامات الضرورية لتجعله شكلاً معترفاً به. إن نسق تفكير معترف

به اجتماعياً بوصفه فلسفياً هو نسق تفكير يتضمن الإحالة إلى مجال المواقف الفلسفية، وتمكننا واعياً بدرجة معقولة من حقيقة الموقع الذى يشغله هو نفسه فى هذا المجال. وهكذا يتعارض الفيلسوف المحترف مع الفيلسوف الساذج، وهو مثل "الرسام البدائى الفطرى" فى مجال الفن، لا يفهم حقاً ماذا يفعل أو يقول، لأنه جاهل بالتاريخ النوعى الذى يعد المجال الفلسفى نتيجته، التاريخ النوعى المندمج فى مواقع مؤسسية اجتماعية، والمندرج فى إشكالياته النوعية بلغة فضاء مواقف ممكنة لشاغلي المواقف المختلفة، لذلك يقدم غير المحترف فكراً غليظاً، قدر له، كما كان العامل Der Arbeiter بالنسبة لهيدجر، أن يصبح المادة الخام للتأملات العارفة عند المحترف الحقيقى، القادر بوصفه كذلك على أن يعين حدود المشكلة التى يعالجها الرجل العادى دون دراية. وقد يحدث حتى أن يكون الأخير جاهلاً تماماً بقواعد اللعبة الأساسية بحيث يصبح موضوعاً لفكاهة أو لسخرية المفكرين المحترفين. وهكذا حين يقترف ج. إ. مور G.E Moore نوعاً من المفارقة الزمانية تكمن فى أخذه النزعة الشكية على محمل الجد مناقشاً هذه المشكلة كما لو كان كانط Kant (بتمييزه بين الترانسندنتالى "ما يسبق التجربة ويجعلها ممكنة" والتجريبى) لم يوجد قط. من ثم فهو يعلق هذا النوع من تعليق المعتقد العادى الذى يعين بصرامة المعتقد الفلسفى، وبذلك يصبح معرضاً للحكم عليه بأشد الأحكام التى يمكن أن يطلقها الفلاسفة فظاعة، مهما يكن إسهابهم فى التثشير بفضائل الساذجة المحسوبة بحثاً عن العودة للقيم الأصلية: "مور Moore غر ساذج بينما سكستوس Sextus بسيط برئ"،^(٦١) (قد نلاحظ عرضاً، أن هذه هى الاستراتيجية التى يستخدمها الفلاسفة

بعفوية ضد أى تساؤل مؤسس على "الحس المشترك" أو ضد أى تموضع علمي للافتراضات المسبقة المتأصلة فى الانتماء لمجال فلسفى، أى، الحالات والمواقف العقلية الملائمة التى يستلزمها هذا الفضاء الاجتماعى حيث إنها تصوغ بدقة قواعد الإيمان باللعبة الفلسفية (illusio).

وقد نفترض أن فيلسوفا ماهراً فى مهنته مهارة هيدجر يعرف ماذا يفعل حين يختار يونجر كموضوع لإمعان الفكر (الجماعى والعمومى خاصة): لقد سأل يونجر الأسئلة (السياسية) الوحيدة التى وافق هيدجر على أن يجيب عنها، الأسئلة (السياسية) الوحيدة التى جعلها أسئلته مقابل إعادة ترجمتها، وهذا يمكننا من أن ندرس آليات نمط التفكير الفلسفى. يفترض التحويل الذى يجريه من فضاء عقلى (واجتماعى) إلى (فضاء) آخر فصلاً جذرياً مقارناً بما سمي، فى مجال آخر، فصلاً معرفياً "أو قطيعة معرفية". الحدود بين السياسة والفلسفة هى عتبه أنطولوجية حقيقية: فالأفكار التى ترتبط بالتجربة العملية، وتجربة الحياة اليومية، والكلمات التى تشير إليها (هى فى الأغلب متماثلة) تمر بتحويل جذرى يجعلها بالكاد قابلة لأن نتعرف عليها عيون هؤلاء الذين وافقوا على القيام بالقفزة السحرية إلى مجال آخر. ولذا لا شك فى أن جان ميشيل بالميه Jean-Michel Palmier يعبر عن رأى الشائع عند المعلقين حين يكتب: "من الصعب ألا ندهش من الأهمية التى أولاها هيدجر لهذا الكتاب (العامل).^(٢٧) إن السيميائى الفلسفى (مثل السيميائى الرياضى عندما تحول سرعة فعلية إلى مشتق لدالة فى معادلة أو مساحة إلى عدد صحيح، أو السيميائى القضائية حين تحول مشاجرة أو نزاعاً إلى محاكمة) metabasis eis

allo genos هى الانتقال لنظام آخر بالمعنى المقصود عند باسكال، وهو ما لا ينفصل عن metanoia، (التحول العقلى الجذرى)، فتغير الفضاء الاجتماعى يفترض تغيراً فى الفضاء العقلى.

وهكذا فإننا قادرون على أن نفسر لم لا يقوم الفيلسوف، الذى تتقوم حرفته فى أن يسأل أسئلة، وخاصة تلك الأسئلة التى تجعلها الحكمة المتلقاة لعالم الحياة اليومية مستحيلة وبالتعريف فى أن يسأل ولا يجيب أبداً عن أسئلة "ساذجة"، أى تلك الأسئلة غير المرتبطة بموضوع البحث، من وجهة نظره، ومنها على سبيل المثال، تلك الاستقهامات القائمة على الحس المشترك التى قد تكون لدى الناس عن أسئلته الفلسفية (حول وجود العالم الخارجى، وحول وجود الآخرين، الخ)، وخاصة تلك الأسئلة التى قد يرغب السوسولوجيين فى مدها استدلالاً من فضائهم العقلى والاجتماعى الخاص لكى يطبقوها على الفيلسوف، مثل تلك الأسئلة التى قد ندعوها "سياسية" أى التى هى صراحة، ومن ثم "سياسية" بساذجة. ولكن الفيلسوف لا يمكن أن يجيب إلا عن الأسئلة الفلسفية، أى عن تلك الأسئلة التى توضع أمامه، أو التى يسأل نفسه عنها، فى اللغة الوحيدة التى يراها وثيقة الصلة بالموضوع، أى اللغة الفلسفية، وهى التى يستطيع الإجابة عنها فقط (فى الممارسة كما فى النظرية) بعد أن يكون قد أعاد ترجمتها إلى أسلوب تعبيره الخاص. ومع ذلك لا ينبغى أن نرتكب خطأ تفسير هذا التعليق بوصفه هجوماً فى قول موجز مأثور يشنه رجل أخلاق يدفعه مزاج نقدى. وهذا الموقف المتباعد يفرض نفسه بطريقة شديدة العموم بوصفه الحل الواضح لمن يرغب فى أن يكون مقبولا فى عالم يتسم بالتبحر، أى، أن يُعترف به كمشارك شرعى

ومن باب أولى، أن ينجح فيه، ويبدو هذا الموقع واضحاً بذاته لمن تزود مسبقاً بالتطبيع *habitus* الملائم، أى المكيف مقدماً للضرورة البنيوية للمجال والمستعد لقبول الافتراضات المتضمنة موضوعياً بواسطة القانون الأساسى للمجال، دون أن يكون واعياً بها على الأغلب.

وبإيجاز، يجب ألا نتوقع أن يعبر الفيلسوف عن ذاته بشكل فج، مستخدماً لغة السياسة الفظة، ويتعين علينا أن نقرأ ما بين سطور تعليق هيدجر على نص يونجر: ينتمى "العامل" لطور "العدمية الفعالة" (نيتشه). ويتألف تأثير هذا العمل كما يتألف أيضاً تحت شكل معدل لوظيفته - فى حقيقة أنه يجعل "طابع العمل الكلى"، لكل الواقع مرئياً، من وجهة نظر العامل"، وبعد صفحتين تاليتين: على أى حال، لم تعد الرؤية والأفق اللذان يرشدان الوصف أو لم يعودا بعد محددين بتوافق كما كانا قبلاً. لأنك لم تعد تشارك الآن فى فعل العدمية الفعالة، الذى سبق وأن فكر فيه أيضاً فى كتاب *العامل* بالمعنى المقصود عند نيتشه فى الاتجاه نحو تجاوز ما. على أى حال "عدم المشاركة"، لا يعنى على الإطلاق الوقوف "خارج" النزعة العدمية بالفعل، خاصة عندما لا يكون جوهر النزعة العدمية عدمياً ويكون تاريخ هذا الجوهر أقدم غير إنه يبقى أحدث من المراحل "التاريخية" القابلة لتعيين الأشكال المختلفة للنزعة العدمية. إن ما جرى الإحياء به عبر هذه المعانى الإضافية هو مشكلة النزعة الشمولية (التوتاليتارية)، والدولة الشمولية، التى تتمكن من استخدام التكنولوجيا، كوسيلة وسيطة لفرض هيمنتها على كامل الوجود، حيث لا تزال مطروحة للتساؤل، حتى عندما شارف هذا الشكل النوعى من العدمية على نهايته تاريخياً.

ونستطيع أن نتتبع بقية الحجة بشكل أكثر سهولة: ما من أحد نافذ البصيرة لا يزال ينكر اليوم أن النزعة العدمية فى أشكالها الأكثر تنوعاً والأكثر خفاءً هى "الحالة العادية للإنسان". وأفضل الأدلة على ذلك هى الهجمات الرجعية التى أعيد تنشيطها ضد العدمية على وجه الحصر، التى، تستبدل الدخول فى مناقشة مع جوهرها، بجهد لاستعادة الزمن القديم الطيب. إنها تبحث عن الخلاص فى الفرار، أى الفرار مما لا يريدون أن يروه: إشكالية الوضع الميتافيزيقى للإنسان. ونفس الموقف الهروبى ملح أيضاً حيث هجرت الميتافيزيقا بوضوح وحل مكانها المنطق والسوسيولوجيا، والسيكولوجيا؛^(٦٨) وقد نقرأ هنا أيضاً أن الدولة الشمولية والعلم الحديث يؤلفان "العواقب اللازمة للانتشار الأساسى للتكنولوجيا" وأنه - مع دفع القلب بعيداً- فإن الفكر الحق الوحيد غير الرجعى هو ذلك الذى يواجه النازية لكى يتأمل "بحسم" فى جوهرها بدلاً من أن يهرب منها. وكان هذا هو أيضاً معنى الجملة الشهيرة فى *مدخل إلى الميتافيزيقا* الذى ألقى فى دورة محاضرات فى عام ١٩٣٥، ونشر غير منقح فى عام ١٩٥٣، حول الحقيقة الداخلية وعظمة "الاشتراكية القومية"، أى المواجهة بين "التكنولوجيا العالمية" و"الإنسان الحديث".^(٦٩) وهناك خط واضح يجرى من الأرستقراطية المكبوتة فى كتاب *الوجود والزمان* إلى التمثيل الفلسفى للنازية، الذى يصير بشكل مبتذل تجلياً متشنجاً لإحدى مراحل تطور ماهية التقنية. وقد كان يونجر فى وضع جيد لقراءة ما بين سطور إعادة التقييم دون تنكر لمسار يشارك فيه هيدجر بدرجة كبيرة، حتى بما فيها عجزه عن أن يحمل مسئولية صارمة عن عواقب الدعوة إلى المسئولية.^(٧٠) وتؤلف العدمية النازية، بوصفها

المجال الفلسفي وفضاء الممكنات

ولكن هيدجر لا يخاطب يونجر فقط. إن خطابه محدد، ذاتيا وموضوعيا، بالعلاقة مع فضائين مختلفين عقليا واجتماعيا، فضاء كتابة المقال السياسي، والفضاء الفلسفي بالمعنى الدقيق. وحتى في مقال عن التقنية أهداه إلى يونجر، وهو من ثم المخاطب الظاهر، فإنه يتجه بطريقة ما "من فوق رأسه" (يتخطاه) إلى جمهور مختلف تماما (كما يشهد على ذلك العنوان الذي كان عليه أن يعطيه عند نشر هذا النص العمومي الجلي حول التقنية: "مسألة الوجود"). إن هيدجر بوصفه مفكرا تقويميا من الناحية الفلسفية، يعرف ويعترف بالرهانات الشرعية للمجال الفلسفي بما يكفي (إحالاته الواضحة إلى المؤلفين المعترف بهم، في الماضي أو الحاضر، برهان كاف على هذا)، وهو يحترم الهوية المطلقة التي أقامت الأخلاق الأكاديمية بين الثقافة والسياسة^(١) بما يكفي من العمق حتى يخضع أو هامه الاجتماعية، ونزعاته السياسية، أو الأخلاقية، دون أن يقصد فعل ذلك بوعي، إلى إعادة بناء كفيلة بأن يتمخض عنها إساءة التعرف عليها *méconnaissables*^(٢).

وعلى حين كان هيدجر يعاصر شبنجلر ويونجر في الزمن العمومي (الخارجي) للسياسة، فإنه كان معاصرا لكاسيرر Cassirer وهوسرل Husserl في التاريخ المستقل ذاتيا للمجال الفلسفي. وإذا

محاولة بطولية لتجاوز الحدود، وفق طراز يونجرى، ولتجاوز تلك العدمية التي تمثل تلك المحاولة شكلها المتطرف، التوكيد النهائي للاختلاف الأنطولوجي: وكل ما بقي هو المواجهة الحاسمة لهذا الانفصال، هذه الثنائية التي لا يمكن تخطيها بين الوجود ذاته والموجودات الفعلية بعد أن انفصل عنها إلى الأبد. إن الفلسفة البطولية لاحتقار الموت، بدلا من الفرار لطلب المساعدة، يجب أن تنسج الطريق لفلسفة ليست أقل بطولية، تقوم بالواجهة الحازمة لهذا الانفصال المطلق. إن رفض كل تعال Transcendence ميتافيزيقي، الذي هو المرحلة العليا من إرادة الإرادة كجهد أخير لتجاهل غياب الوجود L'être (الذي يتبينه هيدجر ويدينه في كتابات يونجر الأخيرة، خصوصا في "ما يتعلق بالخط" über die linie) يؤدي إلى رباطة جأش Gelassenheit تنتمي إلى قوة خفية في انتظار لتجل للوجود معاد للعدمية.

أخيرا، حين أغلق نهائيا الطريق الثالث (بالمعنى المقصود عند مولر فان دن بروك) للتجاوز البطولي، فإننا نكتشف العجز اليائس الذي يشكل دافع هذا التجاوز (عجز المتقف، الموضوع في موقع المهيم - الخاضع للهيمنة معا في البنية الاجتماعية). وعندما انتهى الفكر القوي، والتشجيع النشط للعدمية الفعالة، في التعبئة العامة باعتبارها تطهيرا روحيا، تبقى فلسفة العجز، العدمية السلبية، التي تبقى على اختلاف راديكالي كذلك بين المفكر الذي أحرز استقلالا، وكل هؤلاء، الذين استسلموا لنسيان الوجود سواء كانوا أقوياء أم لم يكونوا.

كان، كما رأينا نوا، موجوداً في موقع معين في لحظة معينة من التاريخ السياسي لألمانيا، فإنه وضع نفسه في موقع معين في مرحلة من التاريخ الداخلي للفلسفة، أو على نحو أكثر دقة، في سلاسل العودة المتعاقبة إلى كانط، وهي مختلفة في كل مرة، لأن كلا منها قد طورت في مواجهة خلفية ما تسبقها، تحقب تاريخ الفلسفة الأكاديمية الألمانية وكما يرفض كوهن Cohen ومدرسة ماربورج القراءة الفيشتيه (نسبة إلى فيشته) لكانط، يشجب هيدجر قراءة الكانطيين الجدد الكبار، الذين يختزلون، وفقاً له، نقد العقل الخالص Critique de la raison pure إلى بحث عن شروط إمكان العلم، جاعلين الفكر عبداً للحقائق التي تسبقه في الواقع وكذلك في القانون.^(٢) ويمكن لنا أيضاً، مستخدمين سلسلة نسب أخرى، أن نحدد موقعه في مفترق طرق الخطوط التي أسسها كيركجور Kierkegaard، وهوسرل، وديلتاي Dilthey. يتضمن تحديد موقعه في هذا المجال تحديد موقعه في تاريخ المجال، أى، إدماجه في السيرورة التاريخية للمجال، بواسطة الاعتراف بالإشكالية المكونة تاريخياً ومعرفتها التي تأسست عملياً. وليس الأصل (النسب) الفلسفي الذي يدعيه الفيلسوف لذاته في تفسيراته الاستعدادية سوى رواية متخيلة جيدة التأسيس. فوارث تقليد التبحر يشير دائماً إلى أسلافه أو معاصريه بقدر المسافة التي يتخذها في علاقته بهم.

وسوف يكون من العبث تماماً أن نحاول أن نفهم فكراً فلسفياً ينتمي بوضوح إلى الأساتذة الأكاديميين مثل فكر هيدجر بمعزل عن علاقته بالمجال الفلسفي الذي تجذر فيه: الذي لم يكف أبداً عن أن يفكر، وأن يفكر في نفسه داخل العلاقة بمفكرين آخرين - وعلى نحو

متزايد كذلك، في مفارقة واضحة، كلما أصبح استقلاله وابتكاريته أشد وضوحاً. إن كل خيارات هيدجر الأساسية يكمن مصدرها في الاستعدادات الأعمق لتطبعه habitus وتجليها في الأزواج "البدئية" للمفاهيم المتناحرة المستعارة من روح العصر، جميعها محددة بالإحالة إلى فضاء فلسفي مشكل مسبقاً، أى، في العلاقة بمجال من المواقف الفلسفية يعيد إنتاج شبكة المواقع الاجتماعية الموجودة في المجال الفلسفي وفق شروطه المنطقية الخاصة. وتتأثر الترجمات الفلسفية للمواقف السياسية - الأخلاقية بواسطة هذه الإحالة الدائمة إلى مجال المواقف الفلسفية الممكنة؛ وتملى هذه السيرورة ليس المشكلات فحسب، وإنما تشكل أيضاً بنية عالم الحلول الممكنة الذي يحدد مقدماً المعنى الفلسفي لأي موقف، مهما يكن مبتكراً (كما على سبيل المثال الموقف ضد الكانطية، أو الموقف التومائي المحدث neo - Thomist). إن هذه الإحالة هي التي تعين، بواسطة التماثل (الذي يُستشعر بدرجة أكثر أو أقل وعياً) بين بنية المواقف الفلسفية وبنية المواقف السياسية الصريحة، المدى شديد التقييد للمواقف الفلسفية التي تتوافق مع الخيارات السياسية - الأخلاقية لأي مفكر معين.

وتزعم هذه المواقف، وتعتبر، فلسفية، بمقدار، وفقط بمقدار، ما يجرى تعريفها في العلاقة بمجال المواقف المعروفة فلسفياً، والمعترف بها في لحظة معينة من الزمان، وبمقدار ما تنتزع الإعراف بها كإجابات وثيقة الصلة بالإشكالية الأكثر إلحاحاً في أي لحظة معينة، بلغة التناحرات التي تشكل المجال. ويظهر الاستقلال الذاتي النسبي للمجال في قدرته على أن يُدخل نسقاً من المشاكل

وموضوعات الدراسة الشرعية، وسط الاستعدادات السياسية الأخلاقية التي توجه الخطاب وتشكل صورته النهائية، ومن ثم يخضع أى مقصد تعبيرى لتحويل نسقى: ويتسم فرض الشكل الفلسفى بمراعاة الشكليات السياسية، ويميل التحويل الذى يفترضه الانتقال من فضاء اجتماعى (لا ينفصل عن فضاء عقلى) إلى فضاء آخر، إلى إساءة التعرف على العلاقة بين النتائج النهائى والمحددات الاجتماعية التى تقف وراءه، ما دام الموقف الفلسفى ليس أكثر من مماثل، لموقف سياسى أخلاقى "ساذج" فى نسق قريب منه.

إن الولاء المزدوج للفيلسوف، المعرف بالموقع الذى عين له فى الفضاء الاجتماعى (وبشكل أكثر تحديداً، فى بنية مجال السلطة) وبالموقع الذى يشغله فى مجال الإنتاج - الفلسفى، هو ما يدعم سيرورات التحويل التى تنتمى بنفس القدر إلى اشتغال عمليات المجال على نحو غير واع، وقد أعيدت ترجمتها بلغة التطبع *habitus*، كما تنتمى للاستراتيجيات الواعية لفرض طابع النسق. وهكذا فإن العلاقة التى يبقياها هيدجر مع أشد المواقع بروزاً فى الفضاء السياسى، أى الليبرالية والاشتراكية، الماركسية أو الفكر "الثورى المحافظ"، أو مع المواقع الاجتماعية المناظرة، قد جرى تشكيلها فى الممارسة وحدها عبر سلسلة كاملة من العلاقات مماثلة للتعارض الأساسى المعروف للعيان ومتحول الشكل فى آن معاً. إنها قبل كل شىء علاقة الرفض المزدوج، والإبعاد المزدوج التى اقتضاها الانتماء إلى أرسنقراطية ثقافية، هُددت نخبويتها، من ناحية بالخطر المهلك لـ "تشوش الحدود، التسوية بالأسفل" *Vermassung*، و"خفض المستوى" التى يعرضها لها

تدقق الطلاب والمدرسين الصغار، ومن ناحية أخرى، تهديد سلطتها المعنوية بوصفها مستشاراً للأمرء، أو رعاية للجماهير بمقدم البورجوازية الصناعية والحركات الشعبية القادرة على تحديد أهدافها الخاصة. وهذه علاقة أعيد إنتاجها فى شكل نوعى، أى فى علاقة الفلسفة بالتخصصات الأخرى: إن سلك المفكرين المحترفين، الذى هُددت ادعاءاته فى السيادة الفكرية منذ نهاية القرن التاسع عشر بسبب القدرة النامية للعلوم الطبيعية على تأمل إجراءاتها الخاصة، وبظهور العلوم الاجتماعية التى استهدفت الاستيلاء على الموضوعات التقليدية للتأمل الفلسفى، يبقى هذا السلك فى حالة تاهب دائم ضد النزعة السيكلوجية، وعلى الأخص الوضعية، التى تدعى حصر الفلسفة ضمن حدود نظرية المعرفة، نظرية العلم (*wissenschaftstheorie*) (تعمل الصفتان للعلم الطبيعى *naturwissenschaftlich* والوضعى *Positivistisch* كإدانات لا محيد عنها، حتى بين المؤرخين).^(٤) وفى عيون عالم أكاديمى شديد المحافظة عموماً، هيمن عليه "القوميون" الألمان،^(٥) وكانت السوسيولوجيا، التى كانت تعتبر علماً فرنسياً، عامياً، والتى صُنفت بوصفها نوعاً من التطرف النقدى (مع ما نهىم Mannheim على وجه الخصوص)، تجمع كل الشرور: إن أنبياء الفهم *Verstehen* (فهم المعانى والقيم والغايات الباطنية) يملؤهم الاحتقار لهذا المشروع الاختزالى، الشعبى، حتى وإن لم يذكروه صراحة، وخاصة حين يتخذ شكل سوسيولوجيا معرفة.^(٦) وهذه العلاقة بين الفلسفة والعلم قد نراها بشكل أشد خصوصية فى العلاقة التى أقامها هيدجر مع الكانطيين

الجند، حيث ميز معاصروه من بينهم ما يسمى التراث الجنوبي الغربي، مع فيندلباند Windelband ثم ريكتر Rickert (المشرف على أطروحة هيدجر)، ومدرسة ماربورج، التي كان ممثلها الرئيسي هرمان كوهن Herman Kohen، هدف الكراهية المفضل لأيديولوجية الرايخ الثالث.^(٧) وكما قدم فيندلباند، الأستاذ في جامعة هيدلبرج، الذي خلفه هوسرل فيما بعد، نقدا لميول كوهن نحو الوضعية اللاأدرية التي سبقت تصوريا حجج هيدجر ضد النقد الكانطي للميتافيزيقيا. وتميل الإبيستمولوجيا الاختبارية (التجريبية) التي تكتشفها مدرسة ماربورج في عمل كانط أن تستبدل بالنقد الفلسفي تحليلا سببيا وسيكولوجيا للتجربة، يميل من ناحية نحو هيوم Hume ومن ناحية أخرى نحو كونت Comte، ومن ثم ينزع إلى أن يذيب الفلسفة في الإبيستمولوجيا.^(٨) ويمثل الكانطية التي تلهمها الميتافيزيقا بدرجة أكبر ألويس ريجل Alois Riegl أيضا، الذي انجذب نحو فلسفة الطبيعة Naturphilosophie، وأستاذ هيدجر الآخر لاسك Lask، الذي يحول، كما يقول جورفيتش، التحليل المتعالي إلى ميتافيزيقا أنطولوجية.^(٩) ويبرز كوهن وكاسيرر في الطرف الآخر، بوصفهما الورثة النابهيين للتقليد الليبرالي العظيم والنزعة الإنسانية للتتوير الأوروبي. ويحاول كاسيرر أن يظهر أن فكرة "الدستور الجمهوري" بوصفها كذلك "ليست دخيلا أجنيا على التراث الثقافي الألماني بأى حال"، وإنما على النقيض، ذروة الفلسفة المثالية.^(١٠) أما بالنسبة إلى كوهن، فإنه يقدم تفسيراً اشتراكيا لكانط، حيث يعالج الأمر الأخلاقي المطلق، الذي يوجب علينا أن نعامل الآخرين كغايات وليس كوسائل، بوصفه

البرنامج الأخلاقي للمستقبل ("فكرة تفوق الإنسانية كغاية تصبح بهذه الوسائل وحدها مثال الاشتراكية، حتى أننا يمكن أن نعرف كل إنسان باعتباره غاية نهائية في ذاته").^(١١)

وبسبب الموقع المهيمن الذي شغله مختلف ممثلي الكانطية الجديدة، فقد كان على شاغلي المواقع المهمة الأخرى أن يحددوا أنفسهم في العلاقة بهم (أو بدقة أكثر، بالتعارض معهم)، وكذلك بالتعارض مع مختلف سيكولوجيات الوعي التجريبي (الاختباري الخبروي) - النزعة السيكولوجية، الحيوية، النقد التجريبي - التي بدا أن بعضا منها يشجعها بتحليله المتعالي المشوه بهذا القدر أو ذاك. وينطبق هذا على الفينومينولوجيا (الظاهريانية) الهوسرلية، المنقسمة داخليا بين أنطولوجيا، ومنطق متعالٍ ضد سيكولوجي. وهذا هو الميراث المباشر بهذه الدرجة أو تلك لفلسفة الحياة Lebensphilosophie المكيفة نتيجة لذلك نحو فلسفة الحضارة: التي تتضمن في صيغتها الأكاديمية، ورثة ديلتاي (وأثره معروف على هيدجر)، وأيضا، إلى حد ما، (ورثة) هيجل Hegel، وليبس Lipps، وليت Litt، أو شبرانجر Spranger؛ وفي طبيعتها الشعبية، أنساق فكر مثل (نسق) لودفيج كلاجس Ludwig Klages الذي غلب عليه برجسون Bergson، وكان قريبا للغاية من الأدب المحافظ الجديد (مع إفراطه على سبيل المثال، في التقمص Einfühlung، والحدس واعتماده على البدائل التبسيطية مثل الروح والعقل، ليؤسس نقدا عاطفيا لعقلنة العالم وهيمنة التكنولوجيا عليه). هناك أيضا الوضعية المنطقية لأمثال فيتجنشتين Wittgensteins وكارناب Carnap وبوبر

Popper: لقد هاجمت حلقة فيينا في بيان نشر عام ١٩٢٩ التشوش الدلالى المستشرى فى الفلسفة الأكاديمية، وأعلنت تعاطفها مع الحركات التقدمية، شاكّة فى أن هؤلاء الذين يتشبثون بالماضى فى المجال الاجتماعى يؤسسون مواقع متقدمة فى الميتافيزيقا واللاهوت. (١٢)

هكذا كان فضاء الممكنات الفلسفية فى اللحظة التى نال فيها هيدجر شهادة إكمال الدراسة المتقدمة Abitur فى كونستانس ودخل إلى المجال الفلسفى الذى كان يجوس أعماقه الدنيا شكلان عظيمان مقموعان، هما الماركسية، والميتافيزيقا الرجعية لـ "المحافظين الثوريين". وعنّى الانتماء للمجال الفلسفى فى ذاك المكان وذاك الزمان مواجهة المشكلة أو البرنامج التى شكلت تعارضاتهما بنيتيه: مشكلة كيف يمكن تجاوز فلسفة الوعى المتعالى دون الارتداد إلى الواقعية أو النزعة السيكلوجية للذات التجريبية، أو، ما هو أسوأ، إلى شكل ما أو آخر من أشكال الاختزال "ذى النزعة التاريخية"؟ وما هو منفرد فى مشروع هيدجر الفلسفى يكمن فى أنه قصد إلى إعداد انقلاب فلسفى ثورى بـ خلقه، فى قلب المجال الفلسفى، موقعا جديدا، سوف يتحتم أن يعاد فى العلاقة به تحديد كل المواقع الأخرى: هذا الموقع، الذى قد يكون الاستدلال عليه قد جرى من جهود معينة لتجاوز الكانطية، والذى كان غائبا من كل الإشكاليات الفلسفية المشروعة ذات الطابع المؤسسى الأكاديمى، كان متطلبا بطريقة ما من قبل حركات سياسية أو أدبية خارج المجال مثل حلقة جورج (حلقة ستيفان جورج) وجرى تجنيده إلى المجال بوصفه إجابة عن

توقعات بعض الطلاب أو مساعدى الأساتذة الشباب. ولكى يتحقق مثل هذا القلب لعلاقات القوة فى قلب المجال الفلسفى ولكى يُعطى للمواقف التى كانت هرطقية شكلا من الاحترام، وبدونه من الشائع أن تظهر مبتدلة، فقد كان على هيدجر أن يقرن استعداداته "الثورية" كمتنرد مع السلطة النوعية التى خولت له بواسطة رأسمال متراكم جدير بالاعتبار داخل المجال نفسه:.. لقد كان هيدجر أستاذا مساعدا لهوسرل (منذ ١٩١٦) ثم أصبح أستاذا نظاميا فى ماربورج (فى ١٩٢٣)، متمتعا بالمكانة المتألقة لمفكر طليعى قادر على استغلال وضع أزمة حادة قائمة داخل الجامعة وخارجها لكى يفرض لغة ثورية ومحافضة فى آن معا: إن الأنبياء، كما لاحظ فيبر Weber فى حالة اليهودية القديمة وآباء الهرطقات عموما، هم غالبا منشقون عن الفئة الكهنوتية يستثمرون رأسمالا نوعيا جديرا بالاعتبار فى تقويض النظام الكهنوتى، ويصوغون من قراءة متجددة لأشد المراجع قدسية أسلحة ثورة صممت لتعيد التقليد إلى شكله الأصلى، الحقيقى.

إن تطبع habitus هذا "الأستاذ النظامى" ordinaire الذى انحدرت أصوله من البورجوازية الصغيرة الريفية الدنيا، والذى لم يكن قادرا أن يفكر أو أن يتحدث فى السياسة دون أن يستعمل نماذج عقلية ولفظية مستعارة من الأنطولوجيا - إلى الحد الذى أصبحت فيه خطبة العميد النازى إعلانا ميتافيزيقيا عن الإيمان - وأصبحت فى الممارسة العامل الذى مكن للتماثل بين المجال الفلسفى والمجال السياسى، وفى الواقع لقد امتصت مجمل الاستعدادات والمصالح المرتبطة بالمواقع المختلفة المتخذة فى المجالات المختلفة (فى الفضاء الاجتماعى للطبقة

الوسطى Mittelstand والشريحة الأكاديمية من هذه الطبقة، في بنية المجال الأكاديمي، الذي يخص الفيلسوف، إلخ) وكذلك تلك التي ترتبط بالمسار الاجتماعي الذي يؤدي لهذه المواقع، أي موقع مدرس الجامعة من الجيل الأول، الذي بالرغم من نجاحه، قد وضع في موقع زائف في المجال الثقافي. ونظرًا لأن هذا التطبع habitus، يمثل نتاجا متكاملًا لعوامل مستقلة نسبيًا، فهو قادر على أن يدمج مثل هذه الحتميات بشكل دائم رغم وجود أصولها في أنظمة مختلفة في الممارسة والنتائج التي هي جوهرية محددة تضافريًا Surdétermines (قد نفكر على سبيل المثال في اهتمام هؤلاء المفكرين بمسألة الجذور، والأصول).

ومما لا ريب فيه فإن مسار هيدجر الاجتماعي يساعد على تفسير موهبته ذات الطابع الاستثنائي المتعدد النغمات على نحو مطلق، أي موهبته في إقامة الروابط بين المشاكل التي سبق أن وجدت في شكل منشط فحسب، متناثرة حول الحقلين السياسي والفلسفي، معطياً الانطباع مع ذلك بأنه كان يضعها بطريقة أكثر "راديكالية" وأكثر "عمقًا" من أي أحد سبقه. إن مساره الصاعد الذي يُعبر عوالم اجتماعية مختلفة، أعده مسبقًا إعدادًا أفضل مما لو كان مساره مستويًا، لأن يتحدث ويفكر في فضاءات متعددة في نفس الوقت، وأن يخاطب أنواعًا من الجمهور غير نظرائه (مثل هؤلاء "الفلاحين" المتهمين بهذا القدر أو ذاك الذين يوجدون في المحل الأول كشيء مغاير، وظيفته إظهار رفض هيدجر للمثقف الذي لا جذور له)؛ كما أن اكتسابه المتأخر والمدرسي المحض للغة المثقفة ربما عزز هذه

العلاقة باللغة التي مكنته من أن يلعب على التوافقات (التناغمات) المثقفة للغة العادية، وفي نفس الوقت أن يعيد إحياء التوافقات (التناغمات) العادية للغة المثقفة (وهو أحد أسباب الأثر القوي للاغتراب التنبؤي الذي ينتجه كتاب الوجود والزمان).^(١٣) ولكن فوق كل شيء فإننا لا نستطيع أن نفهم الموقع الاستثنائي لمارتن هيدجر في المجال الفلسفي إذا لم نأخذ في اعتبارنا علاقته المتوترة الخرقاء بالعالم الثقافي وهي مدينة لمساره الاجتماعي غير المحتمل ومن ثم النادر. وعلى ذلك فمما لا شك فيه أن عداوة هيدجر لمعلمي الكانطية الكبار، خاصة كاسيرر، كانت تتجذر في تنافر عميق مع تطبعهم habitus الغريب: "فمن ناحية، لديك هذا الرجل الضئيل الداكن القوي، المتزلج البارع ذو الملامح التي تفيض بالحيوية رغم جمودها، رجل صعب شديد المراس، ملتزم تمامًا بوضع المشاكل وحلها بأعمق جدية أخلاقية، ومن ناحية أخرى، هناك رجل ذو شعر أبيض، أولمبي ليس في مظهره فحسب وإنما أيضًا في روحه، بعقله المنفتح ومناقشاته واسعة التشعب، وملامحه المسترخية ووده المتسامح، بحيويته وقدرته على التكيف، وأخيرًا، تميزه الأرستقراطي.^(١٤) ويمكننا أن نقطف كلمات زوجة كاسيرر نفسها التي كتبت: "لقد جرى تحذيرنا بصراحة من مظهر هيدجر الغريب؛ كما تناهى إلينا رفضه لكل الأعراف الاجتماعية وأيضًا عداوته نحو الكانطيين الجدد، خاصة كوهن. ولم يكن ميله لمعاداة السامية غير مألوف عندنا كذلك...^(١٥) وصل جميع الضيوف، النساء في ملابس السهرة والرجال في حلل العشاء. وقبل النصف الثاني من العشاء الذي طال بسبب أحاديث لا تنتهي، فتح الباب، ودخل رجل ضئيل لا يكاد يلحظ إلى الغرفة، وقد بدا أخرق

كفلاح تعثر في بلاط ملكي. كان له شعر أسود وعينان ثاقبتان داكنتان، يشبه بالأحرى حرفيا أصليا من جنوب النمسا أو بافاريا؛ وهو انطباع سرعان ما أكدته لهجته الإقليمية. لقد كان مرتديا حلة سوداء عتيقة الطراز^(١٧)؛ وتواصل القول، "بدا لي، أن أشد الأشياء إقلاقا هو صرامته المفرطة وافتقاره التام لحس الفكاهة".^(١٨)

يتعين علينا بالطبع ألا نسمح لأنفسنا بأن نخدع بالمظاهر: "الحلة الوجودية"^(١٩) واللغة المحلية تبدوان لحد ما موضوع مباهاة في حالة مدرس جامعي "لامع"، كان ينعم بالفعل بإعجاب معلميه وتلاميذه.^(٢٠) وهي تبدو مثل إحالاته المثالية إلى عالم الفلاح، بوصفها اتخاذ موقف متكلف، لا يمكن أن يكون تحديدا أكثر من طريقة لتحويل علاقته الخرقاء بالعالم الثقافي إلى موقف فلسفي. لقد استورد هيدجر إلى العالم الثقافي بوصفه دخيلا "لامعا"، وأجنبيا حصرا، طريقة أخرى في عيش الحياة الفكرية أكثر "جدية" وأكثر "اتصافا بالكدح" (على سبيل المثال في علاقته بالنصوص الفلسفية وباللغة)، ولكنها أيضا أكثر "شمولية" وإطلاقا: أنها طريقة تتعلق بـ **أساتذ الفكر maitre a penser** الذي يدعى عودة لأصول أعرض وأكثر كمالا من أصول المدافعين عن فلسفة اختزلت إلى تفكير حول المعرفة (العلم)، والذي يشعر، بالمقابل، بأنه مدين بها لرسالته الريفية ولدوره كضمير أخلاقي للمدينة بأن يتبنى التزاما متشددا ومطلقا في وجوده المثالي بأكمله.

ومن المحتمل ألا يكون الرفض المزيج الذي استتبعته النزعة الشعبوية الأرستقراطية لهيدجر بدون علاقة بالتمثل الفضائحي الذي

قد يكون راوده، بهذا القدر أو ذاك بوصفه مثقفا من الجيل الأول، عن ما بدا له وضعاً معكوسا حافلا بالمفارقة، في وجود الاستعدادات "الديمقراطية" و"الجمهورية" وحتى "الاشتراكية"، عند هؤلاء الذين شكلوا، بالنسبة له، البورجوازية العليا، والذين شعر أنه منفصل عنهم في كل شيء وخاصة فيما يتعلق بـ "أصالة"، وإخلاص معتقداته الشعبوية. إنه لمن السهل أن نتبين ردود فعله العدائية العميقة نحو هذه النزعة الإنسانية الثرثرة العقيمة، في سلسلة التعارضات التي تكمن في قلب مذهبه المحكم، واضعا الصمت المطبق (الكتمان Verschwiegenheit) التعبير الكامل عن الأصالة، ضد الإطناب (هذيان، Geschwatz، ثرثرة Gerde) التجذر (Bodenständigkeit) لب أيديولوجيا "الأرض"، و"الجذور" ضد الفضول Neugier، الذي جرى تمثله، بلا شك بتوسط موضوع أفلاطوني، إلى حركية الوعي المتحرر وانعدام جذور المثقف المرتحل (غير المستقر في مكان) errant، الذي يرتبط (وهي كلمة - مفتاح أخرى) باليهودي^(٢١)، أو، أخيرا، الرهافة المتكلفة لـ "الحداثة" الحضرية (في المدينة) واليهودية ضد البساطة القديمة الريفية ما قبل الصناعية للفلاح الذي هو غريب بالنسبة للعامل المدني، النمط الأولي لـ "المرء" « on » غريبة المثقف المرتحل، الذي لا جذور له ولا روابط، ولا إيمان ولا ولاء، عن "راعي الوجود".^(٢٢)

إن نقمته الأخلاقية وتمرده ضد المواضع التي تراعى عادة من قبل المثقفين والطلاب، يكشف عنها بصراحة أحيانا في تصريحات معينة أو في

روايات شهود عيان: لقد مقت أى "فلسفة حضارة" كما مقت المؤتمرات الفلسفية وقد اعتاد أن، يغلى بغضب انفعالى بسبب كمية المجالات النقدية التى تأسست بعد الحرب العالمية الأولى. وقد كتب بحدّة إلى شيلر Scheler أن دراساته لم تفعل سوى أنها "قامت بتجديد إ. فون هارتمان E.von Hartmann، بينما الأساتذة الآخرون بجانب نشر قانون إيمانهم Logos الذى أصبح متقدماً، كانوا ينشرون نظريتهم فى الأخلاق Ethos ومراميمهم Kairos "ماذا ستكون نكتة الأسبوع القادم؟ أعتقد أن أى مصحح عقلى إذا نظرنا إليه من الداخل سيقدم مظهراً أنظف وأكثر معقولية من هذا العصر"، (ك. لويث، "التضمينات السياسية لفلسفة الوجود عند هيدجر"، فى الموضوع المشار إليه آنفاً، ص ٣٤٦) وهناك عرض كامل للحياة "اللامبالية" والسهلة للطلاب (للبورجوازية؟) مخفية بين سطور خطاب العميد النازى: "لقد أبعدت وطوردت "الحرية الأكاديمية" التى طالما احتقئ بها من الجامعة الألمانية، لأن هذه الحرية لم تكن حقيقية لأنها لم تكن إلا حرية سلبية. لقد عنيت بصفة أولية تحرراً من الهم والاهتمام، والابتهاج باعتباطية الميول والمقاصد، والافتقار للقيّد،

بشأن ما تعين عمله وما تعين تركه. إن مفهوم حرية الطالب الألماني قد أعيد الآن لحقيقته"، (م. هيدجر، "توكيد الذات للجامعة الألمانية"، ٢٧ مايو ١٩٣٣ فى: م. هيدجر، (خطابات وتصريحات، مجلة توسطات Mediation، ١٩٦١، عدد ٣ ص ١٣٩-١٥٩) إننا نعرف من شهود آخرين (أنظر هونرفيلد Huhnerfeld، نفس المصدر، ص ٥١) أن هيدجر لم يقدر أحداً من زملائه، وأنه لم يكن يرغب فى الانخراط فى الفلسفة الأكاديمية التى لا تعيش إلا عيش الكفاف (vivoter).

ويتعين علينا بلا شك أن نرى فى لقائه الذى يمجّد عالماً فلاحياً تعبيراً مصبوغاً بالمثالية، مزاحاً عن موضعه ومتسامياً بها عن ازدواجيته نحو العالم الثقافى، أكثر منه سبباً فعلياً لهذه الخبرة. وإنه لمما يفى بالغرض أن نقتطف بعض اللحظات الدالة من البث الإذاعى الذى فسر فيه هيدجر سبب رفضه لكرسى الفلسفة فى برلين، "لماذا نفضل أن نبقى فى الأقاليم؟": حينما تحاصر فى ظلام ليلة شتوية، عاصفة ثلجية المأوى (الكوخ die hütte) وتغشى كل شئ، تكون اللحظة العظمى للفلسفة قد حانت. أسألتها

ينبغي أن تكون بسيطة وجوهرية (einfach und wesentlich) (...) لا ينبغي للعمل الفلسفي أن يمارس بوصفه مشروعاً منعزلاً لفرد غريب الأطوار. إنه ينتمي إلى قلب عمل الفلاح (...) إن ساكن المدينة يعتقد أنه "يختلط بالناس" حين يتلطف ويجري محادثة مطولة مع فلاح. وحين أقطع عملي في المساء وأجلس مع الفلاح على مقعد حجري قرب النار أو في ركن المصطلي "Coin de Dieu" (زاوية قرب المدفأة) (Herrgottswinkel)، فإننا غالباً ما لا نتحدث على الإطلاق. إننا نصمت وندخن غليونينا (...) الصلة الحميمة لعملي بالغابة السوداء وسكانها مؤسسة على تجذر (Bodenständigkeit) مئوى عريق في الأقليم الألماني السوابي، (هيدجر، warum Bleiben wir in der provinz? "لماذا نفضل أن نبقى في الأقاليم؟" مجلة Der Alemanne (مارس ١٩٣٤) مقتطف عند شنيبرجر Shneeberger نفس المصدر (ص ص ٢١٦ - ٢١٨) ويخبرنا هيدجر لاحقاً في نفس الحديث كيف أنه حين تلقى عرضاً ثانياً للتعيين في برلين، ذهب ليرى "صديقة القديم" وهو فلاح بلغ من العمر خمسة وسبعين عاماً حيث أشار دون أن ينبس بكلمة إلى أن عليه أن يرفض.

وهي حكاية من المؤكد أنها تجد مكانها إلى جانب موقد هيراقليطس (عنصر التدفق الأصلي هو النار) في سير القديسين الفلسفية.

إن مؤرخي الفلسفة غالباً ما ينسون أن الخيارات الفلسفية العظيمة التي تحدد فضاء الممكنات الفلسفية، مثل الكانطية الجديدة، التوماوية الجديدة، الظاهراتية، إلخ، تتجسد في أشكال ملموسة من البشر الذين ندركهم هم أنفسهم وفق نمط حياتهم، سلوكهم، حديثهم، بشعرهم الأثيب، وسماتهم الأولمبية، وأن هذه الخيارات الفلسفية التي ترتبط بميول أخلاقية وبدائل سياسية، هي التي تعطيهم مظهرًا خارجيًا عينيًا. تجرب المواقع وتحدد المواقف في العلاقة بهذه الهيئات الملموسة التي تدرك انتقائياً، سواء كان ذلك بتعاطف أو بنفور، بنقمة أو تواطؤ. إن حس اللعبة الأخلاقي، والسياسي والفلسفي معا الذي يحتم افتراضه أي استثمارات واستبدالات ناجحة في المجال الفلسفي، يستخدم هذه المعالم المحددة تضافرياً لرسم خريطة المسار الفلسفي الذي يدمج في الممارسة "الثورة المحافظة" مع الإطاحة المضادة للثورة بنقد الكانطية الجديدة للميتافيزيقا و"سيادة العقل".

ويستثمر هيدجر كفاءته النوعية النادرة نسبياً، التي اكتسبها بداءة من مدرسته الجزويتية، ثم من لاهوتيتي فريبورج، وفيما بعد من قراءة النصوص الفلسفية التي كان عليه أن يدرسها، فيما يتصوره بوصفه مشروعاً جذرياً/ راديكالياً (الصفة ما تفتأ تتردد في كتاباته ومراسلاته) للمساءلة النقدية، وأيضاً (كمشروع) محترم أكاديمياً. قاده هذا الطموح المتناقض بجلاء إلى أن يوحد رمزيًا بين قطبين

متعاكسين. وهكذا فإن فكرته عن لاهوت غير إلهي تشكل أكاديمية لتلقين المبادئ الأولية، هي محاولة للتوفيق بين الأرستقراطية المغلقة للحلقات الصغيرة مثل **حلقة جورج George Kreis**، التي يستعير منها نماذجه للإنجاز الثقافي (مثل هولدرلين، الذي أعاد اكتشافه نوربرت فون هيلينجرات Norbert von Hellingrath، أو كتاب رينهاردت Reinhardt بارمينيدس Parmenides)، والصوفية البيئية لحركة الشباب Jugendbewegung أو اللاهوتية الإنسانية anthroposophique لـ أنثروبوسوفية، التي تبشر بعودة إلى البساطة الريفية والجدية، بنزهات الغابة، وبالغذاء الطبيعي، وبالأردية المنسوجة يدويًا. هنا النفثات الفاجنريه المتواترة في أسلوب هيدجر البعيدة (ربما عدا في نواياها) عن لعب ستيفان جورج الإيقاعي العروضي ضد الفاجنري، وصيغته الطبيعية التي تكمن في "تغريب" المؤلفين المعتمدين،^(٢١) وعودة إلى عالم الأفعال الضرورية، و"المألوف" والوجود اليومي،^(٢٢) وكذلك زهده اليفي كبطل للمنتجات الطبيعية والرداء الإقليمي، الذي يبدو كاريكاتيرًا بورجوازيًا صغيرًا للزهد الجمالي للرواد العظام، بحبهم للنبيذ الإيطالي، وللمناظر الطبيعية لحوض المتوسط، وللشعر المalarمي (نسبة إلى مالارمي) والشعر ما قبل الراقائيلي (نسبة إلى رافائيل)، والملابس الكلاسيكية، وللصور الجانبية التي يمثل نموذجها دانتي - كل شيء في هذا الطابع الأستاذي، أي الطبعة "المقرطة" من النخبوية تنبئ عن رجل استبعد من النخبة الأرستقراطية ولكنه غير قادر على قمع نخبويته الأرستقراطية الخاصة.

وحتى نرى كيف أن هذا المزيج الأسلوبى الاستثنائي غير المتوقع الذي أنتجه هيدجر مناظرًا بدقة للمزيج الأيديولوجي الذي كان عليه أن يوصله، علينا فقط أن نستعيد لغة هيدجر إلى فضاء اللغات المعاصرة لها حيث يتحدد تميزها وقيمتها الاجتماعية موضوعيًا: أي، إذ نذكر فقط النقاط وثيقة الصلة بالموضوع: اللغة الاصطلاحية والكهنوتية التي تنتمي للشعر بعد المalarمي من نمط لغة ستيفان جورج، اللغة الأكاديمية والعقلانية لطبعة كاسيرر من الكانطية الجديدة، وأخيرًا، لغة "منظري" الثورة المحافظة مثل لغة "موللر-كان دن بروك"^(٢٣) أو الأقرب لهيدجر في المصطلحات السياسية، إرنست يونجر.^(٢٤) وبخلاف لغة الشعر ما بعد الرمزي، التي جرى صباها الطقسي بدقة، ونقيت بدرجة عالية وخاصة في معجمها، فإن لغة هيدجر، رغم أنها بمثابة تحويلها إلى النطاق الفلسفي، تستغل الرخصة المتضمنة في المنطق التصوري المجرد لشعر المفهوم Begriffsdichtung بمعناه الدقيق، لتحضن كلمات وأفكار (مثل الرعاية Fürsorge، على سبيل المثال) المستبعدة ليس فقط من خطاب الخاصة المغلق،^(٢٥) إنما أيضًا من لغة الفلسفة الأكاديمية المحيدة بدرجة عالية. يُدخل هيدجر إلى الفلسفة الأكاديمية - مؤسسًا سلطته على التقليد الفلسفي الذي يدعو المرء إلى استغلال الطاقة الكامنة اللامحدودة للفكر الذي تحتويه لغة الحياة اليومية والأمثال الشعبية^(٢٦) - (وفق الخطوط التي توحى بها أمثلة موقد هيراقليطس التي يشرحها بتساهل) كلمات وأشياء كانت قد أبعدت سابقًا. غير أن هيدجر كما نعلم قريب من المتحدثين باسم "الثورة المحافظة"، وكان يكرس كثيرًا من كلماتهم وأطروحاتهم فلسفيًا، إلا إنه كان يضع مسافة

«ثورة محافظة» في الفلسفة

إن هيدجر، بوصفه ثوريا محافظا في الفلسفة، يواجه المحلل بصعوبة لا يمكن تذليلها تقريبا. فإذا ما رغبتنا في تحليل الطبيعة النوعية لهذه الثورة، وحتى نتقاضي أن نتهم بـ"السذاجة"، ينبغي علينا حتماً أن نلعب لعبة الفلاسفة (وهي بمعنى من المعاني غاية في السهولة، مادام هناك الكثير لنكسبه باستغلال الأرباح الموضوعية والذاتية للإسهام في حس اللعبة *illusio*) وأن نقبل كل الافتراضات الملازمة للمجال الفلسفي وتاريخه، ولذلك فهي مسألة مركزية بالنسبة لطموح فكر تقويضي، حيث يمكن لهذه الافتراضات أن تدعم ثورته الفلسفية شرط أن يتجنب مساعلتها..^(١) إلا أنه إذا ما رغبتنا في أن نرسم حدود هذه الثورة والشروط الاجتماعية التي أحاطت بظهورها، فينبغي علينا أن نتحرر تماماً من كل الآراء المسبقة، سواء كانت العقيدة *doxa* الفلسفية الرسمية السائدة أو التحيز المتأصل لدى قاطن المجال "الساذج"، وهكذا نعرض أنفسنا لأن يحكم علينا بأننا نجهل اللعبة، أي بالقول، بأننا لا نقدم ولا تؤخر وغير مؤهلين، ونخاطر بترك المؤمن على إيمانه، عبر التعزيز اللاحق للصورة التي يقصد النص المجرد إعطاءها عن نفسه، بأنه لا يتيح مجالاً لـ"الاختزال" بوصفه واقعاً مقدساً، لا يمس.^(٢)

بينما لا يمكننا أن نقطع أبداً بأننا سوف نتغلب في النهاية على

بينه وبينها بواسطة فرض شكل يعلى الاقتباسات "الأشد فظاظة" بإدخالها في شبكة ذات رنين دلالي وصوتي يميز خصائص أسلوب هولدرلين في شعر المفهوم انتحلها هيدجر النبي الأكاديمي. وكل هذا حدد له موقعا في الجهة المقابلة للأسلوب الأكاديمي الكلاسيكي، بتنويعاته المتعددة على الصرامة الباردة، سواء كان أنيقاً وشفافاً عند كاسيرر، أو ملتوياً ومبهماً عند هوسرل.

الغموض الذى لا يمكن تفاديه لتحليل مهدد دومًا بغوايات التساهل أو عدم الإحاطة، فإن طموحنا هو أن نصف البُعد الاجتماعى الدقيق للإستراتيجيات التى تختلط مظاهرها الاجتماعية والفلسفية بشكل لا ينقسم، ما دامت قد تولدت فى العالم الاجتماعى المصغر (المجهري) للمجال الفلسفى: هكذا فإننا نفترض فى الواقع (يغدو الافتراض المعلن بجلاء مصادرة منهجية) أن الاهتمام الفلسفى محدد بدقة، سواء فى عين وجوده الخاص بوصفه الليبيدو العارف libido sciendi النوعى أم توجهه وتطبيقاته، بواسطة الموقع الذى جرى شغله فى بنية المجال الفلسفى فى اللحظة موضوع التساؤل، وهو من ثم محدد بمجمل تاريخ المجال، الذى قد يصبح فى شروط معينة مصدر تجاوز حقيقى للحدود المنتسبة إلى الطابع التاريخى.^(٣)

ومما لا شك فيه أن هيدجر قد راهن بصفة مبدئية، إن لم يكن حصراً، برصيده على الحقل الفلسفى - وهذا ما يجعل منه فيلسوفاً - وقد كان هدفه الأولى هو خلق موقع فلسفى جديد، محدد، بصفة جوهرية، فى علاقته بكانط أو على نحو أكثر دقة بالكانطيين الجدد: الذين يهيمنون على المجال تحت غطاء رأسمال رمزى يعمل كضمان للمشاريع الفلسفية القويمية (الأرثوذكسية)، أى كتابات كانط، والإشكالية الكانطية. ومن خلال هذه الإشكالية، التى تتخذ فى الفضاء الاجتماعى الشكل العينى للجدالات الكانطية الجديدة حول الأسئلة الشرعية للحظة، مثل مشكلة المعرفة ومشكلة القيم.^(٤) يقدم المجال والذين يهيمنون عليه أهدافاً - وأيضاً حدوداً - للطموحات التقويمية للوافت الجديد. بيد أن هيدجر واسع المعرفة، فى كل من الأمور

الأصولية (الأرثوذكسية) (وقد كتب عدة مراجعات نقدية لكتب حول كانط، مناقشاً بصفه خاصة علاقته بأرسطو) وفى الأمور متغايرة العقيدة، أو حتى الهرطقية باعتدال، كما يمكن أن نرى من أطروحة الدكتوراه التى كتبها عن دنس سكوتس Duns Scotus، وهو يقارب هذه المشاكل بما يمكن أن نسميه، بالتماثل مع السياسة، خطأ نظرياً. وما دام هذا الخط متجذراً فى أعماق التطبع habitus، فإنه لا ينشأ فى منطق المجال الفلسفى وحده، أضف إلى ذلك، أنه يخدم بدوره تحفيز الخيارات التى اتخذت فى مجمل المجالات. ولا ينبغى أن يغرب عن بالنا أن التماثلات التى تأسست بين المجال السياسى، والمجال الأكاديمى، والمجال الفلسفى، وبصفه خاصة بين التعارضات الكبرى التى تشكل بنية كل منها، مثل التعارض السياسى بين الليبرالية والماركسية، والتعارض الأكاديمى بين العلوم الإنسانية التقليدية (بما فيها الفلسفة) والعلوم الطبيعية بتبعياتها الوضعية، أو العلوم الاجتماعية بزخارفها "النزعة السيكلوجية"، والنزعة "التاريخية" والنزعة "السوسيولوجية" وأخيراً التعارض الفلسفى بين مختلف أشكال الكانطية، التى تفصلها انقسامات، حتى وإن كانت "مجردة" فليست بدون صدق فى النطاقين السياسى أو السياسى الأكاديمى. وهنا ندرك عندئذ كيف أن الخيارات المنتقاة، بوصفها دالة فلسفياً بالنسبة للخط النظرى المختار، على المستوى الفلسفى الدقيق الذى لا شك فى افتراض أن يكون مبرراً من أى اعتبارات سياسية أو أكاديمية قد تحددت تضافرياً، سياسياً وأكاديمياً معاً. وليس هناك من خيار فلسفى - لا الذى يروج الحدس، على سبيل المثال، ولا الحكم المنطقى، فى الطرف الآخر، ولا حتى ذلك الذى يعطى الأسبقية للمتعالى الجمالى

على المتعالى التحليلي، أو الشعر على اللغة الاستدلالية - لا يستتبع قرينه الأكاديمي وخياراته السياسية، والذي لا يدين لهذه المواقف الثانوية التي اتخذت بغير وعي إلى هذا الحد أو ذاك، ببعض تحدداته العميقة.

إن ما يعطى فكر هيدجر طابعه الاستثنائي (البوليفوني) متعدد الأصوات والمعاني، هو بلا شك موهبته في التحدث بتناغم واتساق في سجلات متعددة في نفس الآن، مُلمحاً (بشكل سلبي) إلى الاشتراكية، والعلوم أو الوضعية عبر قراءة فلسفية محضة لبعض القراءات الفلسفية المحضة لأعمال كانط (بالرغم من أن لهذه ذاتها تضمينات سياسية). وفي أى مجال من المجالات، فإن كل تحدد / تعين هو أيضاً سلب، ولا يمكن لأحد أن ينشئ خطأ نظرياً (أو حتى خطأ سياسياً أو أسلوبياً فنياً، بالمناسبة) دون إقامته في تعارض مع خط آخر، مع الخطوط المتنافسة الأخرى، وهكذا يحدده بلغة السلب. ولأن حدّ كل البدائل المختلفة المتماثلة بنيوياً مرفوضان نتيجة لنفس المبادئ، فإن الخيارات (وهي دائماً ما تخص طريقاً ثالثاً) التي يجرى اختيارها في الفضاءات المختلفة العقلية (و الاجتماعية) تتوافق مباشرة، مادامت متكافئة بنيوياً.

وعند مواجهة الإشكالية الكانطية - الجديدة، بقدر ما تتجلى في شكل أكثر ما يكون تعارضاً معه (بل أكثر تنافراً)، بالنسبة لنزعاته السياسية الأخلاقية (في أعمال كوهن) وكذلك كما تتجلى في شكل أعيد الاشتغال عليه وأعيد تجديده بتطويره (في عمل منافسة صاحب الامتياز هوسرل)، يعطى هيدجر الانطباع، بسبب التماثل بين

الفضائين، بأنه يضع على المستوى الأعمق والأشد جذرية، بعض المشاكل التي طرحت في المجال الأكاديمي (مسألة الوضعين الخصوصيين للعلم والفلسفة) وفي المجال السياسي (المسائل التي أثارها الأحداث الحرجة لعام ١٩١٩). برفضه، كما يفعل في كتاب كانط ومشكلة الميتافيزيقا، أن يتبنى المقاربة التي تجلت في المناظرة حول ما هية القانون الذي ينبغى أن يضبط خطوات العلم الذي يدعى وضعاً واقعياً، فإنه يقلب علاقة خضوع الفلسفة للعلم التي تميل الكانطية الجديدة لتأسيسها (وهي تشبه في ذلك الوضعية) مع المخاطرة باختزال الفلسفة إلى تأمل بسيط في العلم. وبتأسيس الفلسفة كعلم أساسي، قادر على تأسيس علوم أخرى، ولكن الذي لا يمكن له أن يؤسس نفسه، فإنه يستعيد للفلسفة الاستقلال الذي تسببت مدرسة ماربورج بتحليلها القانوني في فقده، وللسبب عينه، فإنه يحول المسألة الأنطولوجية حول معنى الوجود إلى شرط مسبق لأي بحث في صلاحية العلوم الوضعية.^(٥)

هذا القلب الثوري، مثل نموذجي لما يمكن أن نسميه، بكل الاحترام الواجب *Salva reverentia*، إستراتيجية ماهوية (أساسية جوهرية ومن ثم تأسيسية) *wesentlichkeit* تؤدي إلى أخرى. وتؤدي مقارنة كوهن، إلى إيلاء أسبقية لمشكلة الحكم (بالمعنى المنطقي) على مشكلة الخيال الترانسندنتالي.^(٦) بدون تتبعها حتى نتيجتها المنطقية، أى المثالية المطلقة. يخترل كوهن الحدس إلى المفهوم والاستطبيقا إلى

(٥) ترانسندنتالي عند كانط تتميز عن المتعالى *transcendant* الذي لا يمكن معرفته، فهو يعني العناصر الأولية شرط التجربة، مقولات ومبادئ فهم وأفكار تنظم فيها مدركات الحس، وهي كامنة باطنة أولية. (المراجع)

منطق، ويضع فكرة الشيء فى ذاته بين قوسين مستبعدا إياها، ويميل إلى أن يستبدل تركيبة العقل الناجحة (التي وضعت بواسطة المنطقية الشاملة لهيجل) بالتركيبة الناقصة للفهم. وبعد أن أخذ هيدجر واستعمل ضد كوهن التناهى الذى يمكن أن يلحق فى تأكيده على عدم كمال المعرفة. أعاد تأسيس ميزة الحدس والاستطيقا (الحساسة)، جاعلاً الزمانية الوجودية الأساس الترانسندنتالى للعقل الخالص وإن يكن حسياً.

إن الإستراتيجية الفلسفية هى فى نفس وذات الوقت استراتيجية سياسية فى قلب المجال الفلسفى: عند كشف الميتافيزيقا التى تعزز النقد الكانطى لكل ميتافيزيقا، يستولى هيدجر لصالح "الفكر الماهوى التأسيسى" (das wesentliche Denken) - الذى يكتنه العقل (*) - رغم أنه جرى تمجيده لعدة قرون "معتبراً إياه" ألد خصوم الفكر" (1) على رأسمال السلطة الفلسفية الذى حازه التقليد الكانطى. غير أن هذه الاستراتيجية البارعة تعرض الكانطيين الجدد للهجوم، ولكن باسم الكانطية، وهكذا تقرر منافع مهاجمة الكانطية القويمة (الأرثوذكسية) مع (منافع) ادعاء سلطة كانطية: وهو أمر ليس جديراً بالإهمال فى مجال تتبثق فيه كل الشرعية من كانط.

أدرك كاسيرر، الذى كان واحداً من الأهداف الأولية، ماذا كان يحدث، وقد سمح "لتمييزه" الأكاديمي خلال مناظرات دافوس DAVOS، أن يتوارى وتحدث بلغة اختزالية فظة حول

(*) أى يعالج إدراك العقل لذاته Apperception بالألمانية. (المراجع)

محاولات الاستيلاء والاحتكار: (7) حيث إن الفلسفة الكانطية هى المعنية، لا يمكن لأحد أن يدعى بهدوء وبيقين دوجماتى أنه ملكها بالفعل، لا بد لكل واحد من أن يأخذ كامل الفرصة لإعادة الاستيلاء عليها. نواجه فى كتاب هيدجر بمحاولة من هذا النوع لإعادة الاستيلاء على الموقع الأساسى لكانط (إ. كاسيرر، م. هيدجر، جدال حول الكانطية والفلسفة، دافوس، مارس ١٩٢٩؛ نفس المصدر، ص ص ٥٨ - ٥٩، التشديد لى). إن التباس كلمة "إعادة الاستيلاء" دالة فى حد ذاتها. وقد فسرت فيما بعد: "لم يعد هيدجر يتحدث هنا كمعلق، وإنما كمدع يشهر السلاح ضد مذهب كانط، إن جاز القول، لكى يخضعه ويجبره على أن يخدم إشكالياته الخاصة. وإن نواجه بمثل هذا الاغتصاب، فلا مناص من أن نطلب إعادة الوضع إلى ما كان عليه" (نفس الموضع المشار إليه أيضاً ص ٧٤). هذا لا يزال مجازاً، ولكنه (مجاز) سيصبح حالاً أكثر وضوحاً: "ليس فى رأس هيدجر سوى فكرة واحدة، عبر تفسيره لكانط، ما من شك حولها، إنها تصفية هذه الكانطية الجديدة التى قد تخضع كل النظام الكانطى لنقد المعرفة، أو حتى تختزله تحديداً إلى لا شىء أكثر من نقد للمعرفة. وهو

يطرح ضد ذلك التفسير طابعاً ميثافيزيقياً جوهرياً للإشكالية الكانطية، (نفس الموضوع المشار إليه أيضاً ص ٧٥). إضافة لذلك: "ليست فرضية هيدجر هي قبل كل شيء إستراتيجية هجومية؟ أليس من المحتمل ألا نجد أنفسنا في نطاق تحليل الفكر الكانطي، بل وقد دخلنا بالفعل نطاق مناقشة حادة ضد هذا الفكر؟ (نفس الموضوع المشار إليه آنفاً ص ٧٨؛ التشديد لى). يرفض هيدجر تحليل كاسيرر المنحاز بإنكار بارع مميز لخصائص هيدجر: "لم يكن قصدي أن أواجه التفسير "الإبستمولوجي"، بتقديم شيء طريف يمجّد المخيلة (كما يفعل كاسيرر)" (نفس الموضوع المشار إليه آنفاً ص ٤٣).

لا تتفصم إعادة تفسير هيدجر للكانطية عن إعادة إدماجه لفلسفة الظاهريات و"تجاوزه" فكر هوسرل: فهو يستخدم كانط (بعد إعادة تفسيره) لتجاوز هوسرل، الذي، يمكنه من زاوية أخرى، أن يتجاوز كانط. إن المشكلة الظاهريانية المحضة التي تخص العلاقة بين التجربة المحضة كحدس للموضوعية ما قبل المحمولية^(*) (قبل التفكير بالمقولات)، والحكم، بوصفه حدساً شكلياً يؤسس صلاحية التركيب، يجد في نظرية المخيلة الترانسندنتالية^(**) الحل الذي لم يكن هوسرل

(*) المحمولية: نسبة محمول إلى موضوع. المراجع
(**) المخيلة عند كانط ملكة تركيب المحسوسات في صور. المراجع

قادراً على تقديمه بسبب قراره أن يقتصر على مطلب المنطق الترانسندنتالي (بالرغم من أن كشفه أن فعل المعرفة لا يمكن أن ينفصل عن الزمانية هو الذي أدى إلى تحقيق هذا الاستبصار). إن إخفاق محاولة هوسرل في التوفيق بين مفهوم أفلاطوني عن الماهيات ومفهوم كانطي عن الذاتية الترانسندنتالية قد جرى تجاوزه في أنطولوجيا هيدجر الزمانية، أى، التناهي الترانسندنتالي، الذي يستبعد الأبدى من أفق الوجود الإنساني والذي لا يضع عند مصدر الحكم وأساس نظرية المعرفة حدساً ذهنياً وإنما حدساً حسياً متناهيًا. إن حقيقة الوصف العياني للظواهر، التي لا تعيها الفلسفة الظاهريانية، وحقيقة نقد العقل الخالص، التي عتمها الكانطيون الجدد، تكمن في واقعة، "أن تعرف، بدنياً، هو أن تحدد". إن الذاتية الترانسندنتالية، بقدر ما تتجاوز ذاتها لكي تخلق إمكانية مواجهة تشكل الموضوعات، والانفتاح على الموجودات الأخرى، ليست إلا الزمان، الذي يكمن مصدره في المخيلة، والذي يؤلف هكذا مصدر الوجود بوصفه وجوداً.

القلب جذري: ربط هوسرل أيضاً الوجود بالزمان، والحقيقة بالتاريخ، وعبر سؤال أصل الهندسة، على سبيل المثال، طرح على نحو مباشر نسبياً مشكلة تاريخ تكوين الحقيقة، ولكن بـ"خط" كان خط الفلسفة كعلم منضبط والدفاع عن العقل؛ بينما يحول هيدجر وجود الزمان إلى مبدأ الوجود ذاته، وبغمر الحقيقة في التاريخ ونسبيته، يؤسس أنطولوجيا (حافلة بالتناقضات الظاهرية) للتاريخية المحايثة، أنطولوجيا ذات طابع تاريخي.^(٨) في حالة تكون المهمة هي إنقاذ العقل بأى ثمن، أما في الحالة الأخرى، فهناك ارتياب جذري في

العقل، ما دام الطابع التاريخي، مصدر النسبية ومن ثم "النزعة الشكية"، قد وضع في مبدأ المعرفة ذاته.

ولكن الأشياء لم تكن بهذه البساطة قط، واستراتيجية التجاوز الجذري تؤدي إلى مواقع ملتبسة جوهرياً أو إذا ما تحدثنا بدقة فإنها قابلة للقلب (العكس) (التي سوف تيسر في النهاية الانقلابات العكسية غير المتناقضة، والتكتيكات ذات الأغراض المزدوجة الصالحة لتشجيع المقاصد المزدوجة). وبنقش التاريخ ضمن الوجود، بتكوين الذاتية الحقّة بوصفها تناهياً مفترضاً ومن ثمّ مطلقاً، وبتأسيسه زماناً وجودياً أنطولوجياً يقوم بالتكوين أى زماناً يفكك التكوين ويعيد التكوين في قلب "الكوجيتو" الذي يقوم بالتكوين (ويدعه ثابتاً في جوهر الأنا أفكر)، يقصد هيدجر أن يطيح بإطاحة كانط بالميتافيزيقا، ويباشر نقداً ميتافيزيقياً لكل نقد للميتافيزيقا، بإيجاز، إنه ينجز الثورة المحافظة (die konservative Revolution) في الفلسفة. وهو يحقق هذا عبر استراتيجية نموذجية عند "الثوريين المحافظين" (وبصفة خاصة عند يونجر): تتألف الإستراتيجية من القفز في النار لتفادي الاحتراق، تغيير كل شيء دون تغيير أى شيء، عبر واحدة من تلك التطرفات البطولية التي توحد وتوفق التعارضات لفظياً في قضايا سحرية وحافلة بالمفارقات، بدافع تحديد موقع الذات دوماً وراء الماوراء. وهكذا نجد عند هيدجر القول بأن الميتافيزيقا لا يمكن أن تكون سوى ميتافيزيقا التناهي، وأن التناهي فحسب هو الذي يؤدي إلى غير المشروط؛ أو أيضاً، الوجود ليس زمانياً لأنه تاريخي، ولكنه تاريخي، على النقيض، لأنه زمانى.^(٩)

يتعين علينا هنا أن نحلل العلاقة بين هيدجر وهيجل، كما عرضت في الهوية والاختلاف Identität und Differenz حيث تتخذ المواجهة شكل إلحاق / وابتعاد عبر قلب (عكس) العلامة (الرموز): يتوقف الوجود عن أن يكون مفهوماً مطلقاً، يضع كل الموجودات في مفهوم شامل، ويصير اختلافاً عن أى موجودات étants جزئية، أى يصير اختلافاً بوصفه اختلافاً: أى تحقيق مصالحة الفكر والوجود في اللوجوس logos (الكلمة وتداعياتها حجية الحقيقة والمعنى والعقل)، عند هيدجر، في الصمت. إنها مهمة جعل الوجود متجلياً أى، إبراز جدل التناقضات، التي بواسطتها يمكن للوجود المحض بوصفه لا وجوداً أى عدماً أن يتحول إلى تاريخ للصيرورة ويصير عند هيدجر الثاني جهداً لنزع الغطاء على نحو ما عن غياب الوجود. ولإبراز عملية صدور الوجود في اختلاف الموجودات بنوع من الأنطولوجيا السلبية (بنفس المعنى الذي نتحدث به عن لاهوت سلبي لا يعرف الله إلا بصفات سلبية منفية فليس كمثله شيء)، كقلب للحركة الذاتية selbstbewegung للمطلق الهيجلي الذي لا يمكن أن يعبر عن نفسه إلا في الصمت أو في استحضار شعري — Ens absconditum

(الوجود المستتر بلاتينية العصر الوسيط) فقط.

إن التقلبات اللفظية التي تيسر الهروب من النزعة التاريخية بتأكيد التاريخية الماهوية للموجود، وبإدراج التاريخ والزمانية ضمن الوجود، أى، ضمن اللاتاريخى والأبدى، هى نموذج لكل الاستراتيجيات الفلسفية للثورة المحافظة فى الشئون الفلسفية. وكل هذه الإستراتيجيات التى مبدؤها الدائم تجاوز راديكالى يتيح الحفاظ على كل شيء خلف مظهر تغيير كل شيء، يربط التعارضات داخل نظام للفكر ذى وجهين، يستحيل التملص منه *incontournable*، مادام مثله، مثل (الإله) يانوس Janus، قادرا على مواجهة التحديات من كل الاتجاهات فى نفس الوقت: إن نزعة التطرف المنهجى للفكر الأساسى تمكنه من أن يتجاوز أشد الأطروحات راديكالية، سواء أتت من اليسار أو من اليمين، فى اتجاهه إلى نقطة القلب حيث يصير اليمين يسارا واليسار وبالعكس.

وهكذا، فإن البحث فى التاريخ، وهو مبدأ النسبية والعدمية، من أجل تجاوز العدمية، هو فى الواقع إبقاء الأنطولوجيا ذات الطابع التاريخى محمية من التاريخ، بتوظيف سرمدة (تأبيد) الزمانية والتاريخ من أجل تجنب إضفاء التاريخية على الأبدى.^(١٠) إن هيدجر يلعب بالنار بإعطائه "أساسا أنطولوجيا" للوجود الزمانى، باقتراحه من خلق رؤية تاريخانية للأنثروبولوجيا، سوف تعطى دورا حقيقيا للتاريخ بأخذها فى الاعتبار سيرورة التكوين التجريبي للذات العارفة (كما جرى تحليلها من قبل العلوم الاجتماعية الوضعية)^(١١) وللدور التكويني للزمان وللسيرورة التاريخية فى توليد "الماهيات" (ماهيات

الهندسة، على سبيل المثال) ولكنه يبقى أيضا اختلافًا جذريًا عن أى نوع من أنواع الأنثروبولوجيا التى تدرس الإنسان بوصفه موضوعا معطى مقدما،^(١٢) وحتى عن الأشكال الأشد "تقديرية" للأنثروبولوجيا الفلسفية. (وخاصة تلك التى جرت صياغتها من قبل كاسيرر أو شيلر). وهكذا، فى نفس فعل إجازة اختزال الحقيقة إلى الزمان، والتاريخ، والمتناهى، ومن ثم فى حرمان الحقيقة العلمية من الأبدية التى تدعيها والتى منحها إياها الفلسفة الكلاسيكية، فإن إضفاء الأنطولوجيا *Pontologisation* هذا على التاريخ والزمان (مثل إضفاء الأنطولوجيا على الفهم *verstehen* الذى لا ينفصل عنه) يسلب من التاريخ (والعلم الأنثروبولوجى) حق إدعاء الحقيقة الأبدية لوجود الإنسان الأنطولوجى (الوجود هناك) *Dasein* بوصفه تزمينا وتاريخية، أى كمبدأ قبلى *A priori* وأبدى لكل التاريخ (بنفس معنى تأريخ *Historie* وتاريخ *Geschichte* عند هيدجر). إنها تؤسس الحقيقة ما فوق التاريخية للفلسفة، التى تعلن ما وراء كل تحدد تاريخى، الحقيقة عابرة المراحل التاريخية للوجود الفردى *Dasein* بوصفه تاريخى الطابع. ولكن بتأسيس التاريخية أو الفهم بوصفهما البنية الأساسية للوجود الفردى *Dasein*، عبر تحصيل حاصل مؤسس يترك الأشياء كما هى - لأننا قد نسأل أيضا كيف يمكن لأنطولوجيا الفهم (*verstehen*) أن تجعل الفهم أسهل فى الفهم؟ - ويعطى هيدجر الانطباع بالفعل بأنه يصوغ المسألة بشكل أكثر أساسية وجذرية، ولكنه يوحى فى الواقع، دون أن يحتاج لعرض التدليل، بأنه لا يمكن أن يكون للعلوم الوضعية الكلمة الأخيرة حول الموضوع.

يمكن أن نرى مثلاً عملياً لهذا "الخط" الفلسفى فى الإستراتيجية التى يبسطها هيدجر ضد كتاب كاسيرر **فلسفة الأشكال الرمزية** خلال مناظرة دافوس: بعد أن أعلن فى البداية أن تكوين الكانطية الجديدة يتعين أن يفسر بواسطة "حرج الفلسفة حين اضطرت لأن تسأل نفسها ما الذى لا تزال تدعيه بوصفه حكراً عليها، ضمن النطاق الكلى للمعرفة"، (مناظرة حول الكانطية والفلسفة، (ص ص ٢٨ - ٢٩)، فقد شرع فى زعزعة أسس الطموح المعرفى لتأسيس العلوم الاجتماعية، رغم أنه يستحسن فى هذا الطموح، بالطبع، احترامه للمراتبية الثقافية: يقول هيدجر، إن "كاسيرر" يأخذ إلى مستوى رفيع **جوهرياً** إشكالية البحث الوضعى فى الميثولوجيا، ويقدم مفهوماً للأسطورة - إذا ألهم البحث التجريبي - سوف يقدم ضوءاً مرشداً شديد القوة قادراً على إضاءة وتحليل وقائع جديدة، كما يتعين أيضاً أن يطور فى العمق المادة التى جرى اكتسابها، (نفس الموضع المشار إليه آنفاً ص ٩٤، التشديد لى). وبعد أن عبر عن إعلان التضامن وهو ما يلزم ممثلى التخصص المعرفى **المهيمن** حين يواجهون تخصصات أخرى أدنى منزلة، يلجأ هيدجر إلى إستراتيجيته المفضلة، أى الحركة

الأساسية *wesentlichkeit* بتجاوزها الذى لا يقهر لكل تجاوز، لأساسها المؤسس ذاتياً لكل أساس، بمقدمتها المطلقة لكل المقدمات: هل التحدد السابق للأسطورة بوصفها وظيفة تكوينية للوعى قد أسست ذاتها بشكل كاف؟ أين المستويات القاعدية لمثل هذا الأساس التى لا بد من بيانها بوضوح؟ هل طورت هذه القواعد ذاتها بما يكفى؟، وبعد التذكير بحدود التفسير الكانطى للثورة الكوبرنيقية، يواصل: هل من الممكن أن "توسع" بشكل بسيط ومجرد نقد العقل الخالص إلى نقد للثقافة؟ هل يمكن لنا أن نقطع، أم يمكن لنا بالأحرى أن نتنازع حول مدى اتضاح، أسس تفسير الترانسندنتالى الكانطى "للثقافة"، وتأسيسه بجلاء؟ (فى نفس الموضع المشار إليه آنفاً ص ٩٥، التشديد لى). ويستحق هذا التساؤل التأملى الطويل الاقتباس بكليته: يصير القصد الخالص للتجاوز من خلال "فكر مؤسس" معزواً بالتعارض، الذى يشتغل بوصفه بنية توليدية، بين "العريض" (ومن ثم سطحى و"واضح") و"العميق" وهو متحقق فى بلاغة نصف تعويذية، نصف إرهابية **للأساسى** (يتضمن تكاثره المعجمى "العميق"، "الأساسى" "المؤسس" "يؤسس" (بالكسر) ويؤسس (بالبناء للمجهول)،

و على حساب انتفاص جذرى لدلالة ما أسماء كانط هذه "الكلمة المتغطرة أنطولوجيا" صاغ هيدجر البنية الأنطولوجية للوجود الفردى Dasein بسمات وجودية (عينت أيضا بوصفها وجودات أساسية أو أنماط أساسية للوجود أو الوجود هناك) ووصفت باعتبارها الشروط الترانسندنتالية (الآن سوف تسمى الشروط الأنطولوجية) الضرورية للمعرفة (مثل الفهم وأيضاً مثل اللغة). وهكذا من خلال جعل الترانسندنتالى أنطولوجيا، يحقق هيدجر أول دمج للمتعارضات متمكناً من جعل موقعه مراوفاً وغير قابل للتمثيل فى أى من الموقعين المتعارضين. يتزايد الالتباس بحقيقة أن الأنطولوجيا الترانسندنتالية تحدد الوجود المعرفى بوصفه حالة من "اللاوجود"، أو بالأحرى، كفعل إضفاء الزمانية أو مشروعاً، محققاً أيضاً جعل الترانسندنتالى أنطولوجياً تماماً بواسطة جعل التاريخ أنطولوجياً، ومن ثم يصبح الوجود متماهياً مع الزمان. ليس من العسير أن نرى كيف أن منعطف kehre هيدجر الشهير، وابتعاده عن الأنطولوجيا الترانسندنتالية والتحليليات الوجودية لكتاب الوجود والزمان، كان يمكن لها أن تودى بشكل طبيعى عبر إضفاء الوجود على التاريخ، إلى الأنطولوجيا السلبية التى تطابق بين الوجود وما هو وجود بقدر ما يعرض ذاته للوجود الفردى، وتشير إلى الوجود كسيرورة للانباتاق (لا يستطيع المرء أن يقاوم التفكير فى "التطور الخلاق عند برجسون"؟...) الذى يعتمد فى تجسده على الفكر الذى يسمح له بالوجود، وعلى رباطة الجأش Gelassenheit بوصفها خضوعاً للطابع التاريخى.

تأسيس "يؤسس" "مؤسس" "يعمق" "قواعد" و "الاستهلالى" (هل يمكن لنا إذن أن نقطع...، ماذا يتعين علينا أن نفكر فى...، قبل أن نسأل أنفسنا، "إنه حينئذ فقط أن...، المشكلة الأساسية لم تطرق بعد") أساس الأساس هذا، يقف على النقيض مما يمكن أن نتوقعه من هذا التساؤل الشكى فى أسس الذاتية الكانطية ومعجمها الروحى ("الوعى"، "الحياة"، "الروح"، "العقل") وهو لن يبحث عنها بوضوح فى الشروط المادية لوجود منتجى الخطاب الميثولوجى. فالفكر "التأسيسى" لا يريد أن يعترف بهذا الأساس "المبتذل" أى "التجربى" بابتذال.^(١٣) لا تقارب المثالية الوجودية (كما يسميها جورفيتش Gurvitch بصواب تام) الوجود إلا لى تبعد نفسها بشكل أفضل عن الشروط المادية للوجود: مختارة، كما هو الحال دائماً، "الطريق الداخلى" den weg nach innen، كما وصف فى تراث الفكر الشعبى völkisch، إنها تبحث عن أساس "الفكر الأسطورى" فى تطوير تمهيدى للتكوين الأنطولوجى للوجود بصفة عامة (نفس الموضع المشار إليه آنفاً ص ٩٧).

وهكذا نجد أنه ليست هناك حاجة حتى لتأسيس علاقة مباشرة بين "منعطف" هيدجر وشبه تقاعده بعد أن قضى فترة كعميد، لنفهم أن الجذرية المتطرفة لهذه الثورة في الفكر تجد تمجيداً، بمجرد أن مضت لحظة "الالتزام الوطيد"، في نوع من حكمة التوماوية الجديدة، مذكرة كل أحد "أن يدرك ما هو كائن"، وأن يعيش وفق شروطه: يعيش الرعاة في خفاء وخارج صحراوات الأرض المهجورة، التي يفترض أن تتقوم فائدتها في ضمان هيمنة الإنسان (...). يحفظ القانون غير الملحوظ للأرض في كفاية ما يبرز وما يفنى من كل الأشياء في المجال المخصص للممكن الذي يتبعه كل شيء، ومع ذلك لا يعرفه أي شيء. إن شجرة البتولا لا تتجاوز أبداً إمكانها. خلية النحل تعيش في إمكانها. إنها الإرادة أولاً التي تهيب ذاتها في كل مكان في التقنية التي تلتهم الأرض في الاستنفاد والاستهلاك والتغيير الملازم لما هو اصطناعي..^(١٤)

وبعد أن قيل هذا، فإن الأصداء السياسية والأكاديمية لفكره المحض لم يتم إسكانها بالكامل قط، سواء في المجال الفلسفي أو ما وراءه. وليس علينا إلا أن نحلل مواقف هيدجر الفلسفية، و(مواقف) المنظرين الذين انخرط في حوار معهم، بلغة منطق المجال الأكاديمي أو المجال السياسي، لنذكر التضمينات السياسية النوعية لخياراته النظرية الأشد تجريداً. وليست هذه المعاني الثانوية بحاجة إلى أن تكون مقصودة بوصفها كذلك، مادامت قد تخفت آلياً بواسطة التوافقات المجازية، والمعاني المزدوجة، والتلميحات التي تتشأ، بسبب التناظر بين المجالات، من التطبيق في المجال الفلسفي لـ "خط"

صالح أشد عمومية، يتعلق بالتطبع *habitus* الذي يوجه الخيارات السياسية والأخلاقية التي تخص الوجود النظري و"الخبروي". وهكذا نرى على الفور أن منح الأولوية للفلسفة على العلم، وللحدس على الحكم والمفاهيم، وهو واحد من الموضوعات موضع الرهان في المواجهة بين هيدجر والكانطيين الجدد وفي الصراع لجذب كانط إما نحو المنطق والعقل، أو على النقيض، نحو الجماليات والمخيلة الذي يتردد صداه، في تناغم مباشر مع تجليات اللاعقلانية التي يمكن أن تلاحظ في المجال السياسي. وبالنزوع إلى إخضاع العقل للحساسية، "للعقل الذي جعل حساسية" (مثل شوبنهاور، الذي رفض التمييز الكانطي بين الحدس والمفاهيم ووجد في الحدس مصدراً لكل معرفة) فإن القراءة الهيدجرية لنقد العقل الخالص تجعل الكانطية تبدو كأنها نقد أساسي للتتوير *Aufklärung*.

ونجد نفس الأثر حين يطبق هيدجر على التراث الديني، أو على الأدق اللوثرى، أو شبه الديني (مثل فكر كيركجور)، إستراتيجية التجاوز الراديكالي بواسطة الفكر "ذي النزعة الجوهرية" أو "التأسيسي" الذي طبقه على الفلسفة ووظفه لأقصى درجة لإحداث القطيعة بين الدين والفلسفة، كما هي عند كانط. يُدخل هيدجر إلى الفلسفة صيغة صبغت بالعلمانية من الأفكار الرئيسة الدينية التي سبق أن حولها اللاهوت المضاد للاهوت لكيركجور إلى أطروحة ميتافيزيقية: وهي على سبيل المثال، فكرة الذنب (الدَيْن) *Schuld* التي شكلت بوصفها نمط كينونة الوجود الفردي *Dasein*، أو عدة مفاهيم أخرى من نفس الأصل أو التلوين، (القلق) (*Angst*) (السقوط)

(Absturz)(الفساد) Verderbnis، (التلف) Verfallen، (الإغواء) Versuchung، النبذ / الهجر Geworfenheit، "داخل الدنيوية" Innerweltlichkeit... إلخ.

ويمكن لنا أن نتبع ميل هيدجر للعب على الكلمات ونقول إن الفكر الأساسى (Das wesentliche Denken) يركز على الأساسيات. عند تكوينها بوصفها أنماط وجود الذات الفردية أى بدائل جرى تلطيفها بالكاد للأفكار اللاهوتية، ويدرج ضمن الوجود كل ملامح الوضع "العادى" للإنسان "العادى": حيث إنه "ألقى به" فى "العالم"، معانياً "فقد الذات"، فى "دنيوية" "الثرثرة"، و"الفضول" و"الإبهام". استعيدت حقيقة ميتافيزيقا "السقوط" هذه، التى تجعل "النتية أو الضلال" errance نوعاً من الخطيئة الأصلية، ومصدر كل الأغلاط المخصوصة، من نسيان الوجود حتى تقديس التفاهة، لقد استعيدت وعرضت فى إستراتيجية الإلحاق - شديدة الشبه بتلك التى واجه بها هيدجر الكانطيين الجدد - واختزل خلالها الانسلا ب (الاغتراب Entfremdung، إلى المعنى الشعبى لـ "اقتلاع الجذور" الذى يجد نفسه متشكلاً بوصفه "بنية أنطولوجو - وجودية" - ontologico-existential للوجود الفردى Dasein، أى فى حالة نقص أنطولوجى. ولكن بغض النظر عن وظيفتها السياسية بوصفها تبريراً للعدل الاجتماعى Sociodicee (بدلاً من Theodicy العدالة الإلهية التى تبرر وجود الشر فى العالم) بجعل التاريخ أنطولوجياً فإن هذا الافتراض الإستراتيجى يكشف حقيقة هذا الأثر الهيدجرى النموذجى الآخر، التجاوز الجذرى "الزائف" لكل جذرية ممكنة، الذى يقدم الامتثالية

(الإذعان) مع تبريرها المحكم. جعل الانسلا ب الأنطولوجى أساس كل انسلا ب، معناه، بطريقة ما فى القول، أن نتقه، وفى نفس الوقت، أن نخلع عن الانسلا ب الاقتصادى - وأى مناقشة لهذا الانسلا ب طابعه المادى، بواسطة تجاوز راديكالى خيالى لأى تجاوز ثورى.

ويدخل هيدجر مرة أخرى فى نطاق الفكر الفلسفى المقبول أكاديمياً (ومناظرته مع الكانطيين الجدد تسهم كثيراً فى أن تكفل له هذا الاحترام) موضوعات وأنماط تعبير - وخصوصاً أسلوباً تعويظياً وتنبؤياً - كانت مقصورة قبلاً على هذه النحل، التى حطت رحالها على هوامش المجال الأكاديمى الفلسفى، حيث تقابل واختلط نبزته وكيركجور وستيفان جورج وديستوفسكى، والصوفية السياسية والحماس الدينى. وبقيامه بهذا، فإنه ينتج موقعاً فلسفياً كان من قبل هو المستحيل بعينه، يتحدد موقعه فى العلاقة بالماركسية والكانطية الجديدة بنفس الطريقة التى تحدد موقع المحافظين الثوريين فى المجال السياسى الأيديولوجى فى العلاقة بالاشتراكيين والليبراليين.^(١٥) ولا شئ يقدم دليلاً أفضل على هذا التناظر - بغض النظر عن الاقتباسات المباشرة من أشد المسائل السياسية وضوحاً، مثل مسألة التكنولوجيا - من المكان المتميز الذى خصص للعزم (التمميم) Entschlossenheit، تلك المواجهة الحرة واليائسة تقريباً للمحدود الوجودية، المعارضة بنفس القدر للتوسط العقلانى والتجاوز الجذرى.

الرقابة وفرض الشكل

كتابة هيدجر هي تجل نموذجي لكمية العمل التي كان ينبغي أن تتجز من قبل العقل اللاواعي فضلاً عن الواعي، إذا كان على القصد التعبيري *intention expressive* أن ينطوي ضمن الحدود المفروضة من الرقابة التي يمارسها أى مجال ثقافي من خلال بنيته بالذات: تشتغل الإشكالية الفلسفية كفضاء من الإمكانات المتحققة موضوعياً بوصفها سوقاً ممكنًا، يمارس تأثيرات القمع، أو الإجازة والتشجيع، على الدوافع التعبيرية. ويتعين من ثم على كل منتج أن يتوافق مع هذه الإشكالية، وأن تجد أوهامه الاجتماعية تعبيراً عنها ضمن حدود القيود التي تفرضها وحدها. وعلى ذلك، يمكن لنا أن نعتبر الخطاب المتقف بمثابة "تشكيل نسوية" بالمعنى الفرويدي، أى بوصفه من ناحية نتاج صفقة بين المصالح التعبيرية المحددة هي ذاتها بواسطة المواقع التي يشغلها المعبرون عنها في المجال، ومن ناحية أخرى، القيود البنيوية للمجال التي تشتغل بوصفها أداة رقابة.⁽¹⁾ حيث يجرى إنتاج وتبادل الخطاب، إن وظيفة لطف التعبير والإعلاء، وهي واعية ولا واعية في آن واحد ضرورية لجعل أشد الدوافع التعبيرية غير المقبولة قابلة للكلام في حالة معينة للرقابة في المجال، وهي تتضمن فرض شكل (*mettre en forme*) وكذلك مراعاة الشكليات (*mettre des formes*)؛ ويعتمد نجاح هذا العمل والربح الذي قد يتأتى عنه في

أى حالة معطاة لبنى فرص الربح المادى أو الرمزى وهما واسطة الرقابة فى المجال، يعتمد على الرأسمال النوعى للمنتج، أى على سلطته وقدرته النوعية.

ولا يمكن أن تعزى الصفقات والمساومات التى تؤلف وظيفة فرض الشكل كلياً إلى الأهداف الواعية للحسابات العقلية للنفقات والأرباح المادية أو الرمزية. وأشد الآثار البلاغية قوة هى نتاج هذا التلاقى، (الذى لا يسيطر عليه كلية العقل الواعى أبداً)، بين ضرورتين محايثتين: ضرورة التطبع *habitus*، المهيأ بهذه الدرجة أو تلك من الكمال للاحتفاظ بالمركز الذى يحويه المجال، والضرورة المحايثة لحالة بعينها للمجال. وتحكم تلك الضرورة الأخيرة الممارسات بواسطة آليات موضوعية، مثل تلك التى تعمل على استعادة التوازن بين الموقع واستعدادات شاغله، أو تلك التى تولد غالباً ذاتياً عبر التناظرات بين مجالات مختلفة، بتأثيرات التحدد المتضافرى، وأشكال لطف التعبير القادرة على أن تمنح الخطاب إعتاماً وتعقيداً بوليفونيا (تعدد النغمات أو الأصوات) لا ينفذ إليه حتى أشد الإستراتيجيين البلاعيين خبرة.

والمنتجات الثقافية تدين بخصائصها الأشد نوعية إلى الشروط الاجتماعية لإنتاجها وبشكل أكثر دقة إلى موقع المنتج فى مجال الإنتاج، الذى يملئ فى آن واحد، وإن يكن خلال سيرورات وسيطة متشعبة، ليس المصلحة التعبيرية فقط، وشكل وقوة الرقابة التى تؤثر عليها، وإنما أيضاً القدرة التى تمكن من تلبية هذه المصلحة ضمن إطار هذه القيود. وتمنعنا العلاقة الجدلية المؤسسة بين المصلحة

التعبيرية والرقابة النبوية للمجال من أن نميز فى إجراءات العمل *opus operatum* الشكل عن المضمون، وما قيل عن طريقة قوله، أو حتى عن طريقة سماعه. وبفرض الشكل، تحدد الرقابة التى مورست بواسطة بنية المجال شكله الخطابى - رغم أن المحللين الشكلايين يحاولون دائماً أن يفصلوه عن التحديدات الاجتماعية - ودون إمكان لانفصام، مضمونه الذى لا يمكن فصله عن تعبيره الملائم، ومن ثم فهو غير قابل للتفكير فيه خارج المعايير المرعية والأشكال المعتمدة (بالمعنى الحرفى). كما تحدد الرقابة أيضاً أشكال التلقى: لإنتاج خطاب فلسفى ذى طبيعة شكلية مستوفاة؛ أى مستور فى جهاز من العلامات، وأبنية الجمل، ومعجم المفردات، والإحالات.. إلخ، التى نتعرف فيها على الطبيعة الفلسفية لخطاب ما، التى يوظفها خطاب لى يعلن عن طبيعته الفلسفية،^(٢) يعنى إنتاج منتج كهذا أن علينا أن نتلقاه بالشكلية الواجبة، أى بالاحترام الواجب للأشكال التى تبناها، أو، كما نرى فى الأدب، بلغة الشكل المحض. وهكذا فإن الأعمال الشرعية قادرة أيضاً على أن تمارس عنفاً يحميها من العنف الذى قد تحتاج إليه إذا تأتى أن ندرك المصلحة التعبيرية التى تعبر عنها فقط فى أشكال تنكرها: تدلل تواريخ الفن، والأدب، والفلسفة على كفاءة إستراتيجيات فرض الشكل التى تملئ من خلالها الأعمال المكرسة شروط إدراكها الخاصة.

إن أى عمل يرتبط بمجال نوعى معين سواء بشكله أم بمضمونه: إذا حاولنا أن نتخيل ما كان يمكن أن يقوله هيدجر فى شكل آخر، أى شكل الخطاب الفلسفى كما مورس فى ألمانيا فى عام ١٨٩٠، أو فى

شكل بحث في العلوم السياسية كما ينشر في أيامنا في جامعة ييل أو هارفارد، فمن المحتوم أن نتخيل هيدجراً مستحيلاً (على سبيل المثال "متشرداً" فلسفياً أو مهاجراً معارضاً، في عام 1933) أو مجال إنتاج مستحيل كذلك في ألمانيا في ذلك الزمن الذي كان فيه هيدجر نشطاً. إن الشكل الذي تسهم من خلاله الإنتاجات الرمزية على نحو أشد مباشرة في الشروط الاجتماعية لإنتاجها هو أيضاً ما تمارس من خلاله أثرها الاجتماعي الأشد نوعية: ولا يمكن للعنف الرمزي إذا ما توخينا الدقة أن يمارس بواسطة الشخص الذي يمارسه - ويُعاني من قبل الشخص الذي يعانيه - إلا في شكل يساء التعرف على طبيعته، بوصفه عنفاً، أي أنه يدرك بوصفه شرعياً.

إن خطاب الدارسين، واللغات الخاصة التي تنتجها هيئات الأخصائيين (الفلاسفة، رجال القانون إلخ) ويعيدون إنتاجها من خلال تشويهاً منهجية للغة العادية، تتميز عن اللغة العلمية بأنها تخفي الإكراه heteronomy خلف مظهر استقلال الذات autonomy: وماداموا غير قادرين على العمل دون مساعدة اللغة العادية، فلا بد أن ينتجوا وهم الاستقلال بواسطة إستراتيجيات تفتعل قطيعة زائفة معها، مستخدمين إجراءات متباينة وفقاً للمجالات، أو ضمن نفس المجال، وفقاً للمواقع واللحظات المختلفة. يمكن لهم على سبيل المثال أن يحاكيوا الخاصية الأساسية لكل لغة علمية، وتحديد العنصر بواسطة انتمائه إلى نسق.⁽³⁾ وهكذا فإن المفاهيم الهيدجرية تحديداً والمستعارة من اللغة العادية غيرت هيئتها من خلال عملية فرض الشكل التي فصلتها عن الاستعمال العادي وذلك بإدخالها، عبر

الإبراز المنهجي لأصولها الاشتقاقية الصرفية، في شبكة من العلاقات المتجلية في الشكل المحسوس للغة، إلى حد أن توحى بأن كل عنصر من الخطاب يعتمد على (العناصر) الأخرى معاً بوصفه دالاً ومدلولاً. وبهذه الطريقة تصير كلمة عادية مثل الرعاية أو العون Fürsorge، مرتبطة على نحو واضح بحكم شكلها بمجموعة كاملة من الكلمات تنتمي لنفس العائلة، هم Sorge، عناية Sorgfalt، لامبالاة/إهمال Sorglosigkeit مهتم Sorgenvoll، مشغول البال besorgt، الانهمام بالحياة Lebensorge، المصلحة الذاتية، Selbstsorge.

عندما نسب إلى جادامر، في المراجعة التي سبق أن ذكرتها، فكرة أنه يوجد "معنى حقيقي" للكلمات وفي حالة كلمة Fürsorge فإن معنى الرعاية الاجتماعية (الرفاهية الاجتماعية) هو "المعنى الشرعي الوحيد" بالنسبة إلى، فإنه لا يدرك ما هو جوهر تحليلي: أولاً، حقيقة أن الكلمات والخطاب بصفة عامة يتلقى تحدده الكامل، بما فيه معناه وقيمه في علاقاته التداولية بمجال ما يشتغل بوصفه سوقاً فقط. ثانياً، إنه يتغاضى عن الطابع متعدد المعاني أو بالأحرى البوليفوني (متعدد الأصوات أو النغمات) الذي يدين به خطاب هيدجر إلى قدرة مؤلفه الخاصة على التحدث ممثلاً لمجالات مختلفة ولأسواق مختلفة في نفس الآن. ويقع الخطأ في أنه ينسب

إلى فلسفة لغة وتفسير فيلولوجى نموذجى عبر عنه حرفياً أستاذه، هيدجر: تتخفى دوماً "الدلالة الحقيقية" - "الخطاب"، وهذا واضح بما يكفى، بواسطة التاريخ اللاحق لكلمة لوجوس logos، وخاصة بواسطة التفسيرات العديدة الاعتبارية التى قدمتها الفلسفة اللاحقة"، (الوجود والزمان، باريس، جاليمار، ١٩٦٤، ص ٤٩ التشديدلى). فى الواقع، إنه لمن السذاجة أن نتساءل ما هو المعنى الحقيقى للكلمات، كما نتساءل، بمصطلحات أوستن Austin، ما هو "اللون الحقيقى للحرباء" (ج. ل. أوستن، لغة الإدراك الحسى، باريس، أ. كولين، ١٩٧١): هناك معان مختلفة بقدر ما هنالك من استعمالات وأسواق. ويظهر خطأ آخر للقراءة، يقع مصدره أيضاً فى حقيقة إسقاط المرء لفلسفته الخاصة على العمل الذى يجرى تحليله، وهذا يجعل جادامر يقول بأن القصد البلاغى مستبعد من قصد الحقيقة - وفى هذه الحالة، يمكن لنا أن نلاحظ أيضاً أن ذلك يتضمن تعريفاً تبسيطياً للبلاغة، ولو أنه يستنبطه من أفلاطون وأرسطو. الحقيقة هى أننا مواجهون مرة ثانية بمشكلة لون الحرباء. يقبل جادامر ضمناً متبعاً فى ذلك الحس العلمى المشترك، فكرة أن البلاغة تتعارض

بوصفها شيئاً محسوباً، اصطناعياً، واعياً ذاتياً، مع بعض أنماط التعبير الطبيعية، التلقائية، الأولية، البدائية. هذا يعنى أن ننسى أن القصد التعبيرى يمكن أن يتحقق فقط من خلال علاقة مع سوق وعلى ذلك فإن هناك أنواعاً عديدة من البلاغة بقدر ما هنالك من أسواق، وأن الاستعمالات العادية للغة (التي يمكن للمرء أن ينفى تنوعها بالحديث عن "اللغة العادية"، كما يفعل فلاسفة اللغة) تعرض أنواعاً من البلاغة راقية إلى حد بعيد دون أن تكون واعية ومحسوبة، وإن أكثر الطبقات نقاوة للبلاغة المتبحرة فى العلم، كتلك التى يستعملها هيدجر على سبيل المثال، لا تفترض بالضرورة حساباً أو سيطرة كاملة على الآثار المعروضة.

وبسبب تواتر اللعب على الكلمات فى الأقوال والأمثال التى تحفظ الحكمة الشعبية، فإن اللعب الذى يظهر "تشابهاً عائلياً"، من خلال علاقة الكلمات بالجذور أو صيغ الاشتقاق هو إحدى الوسائل، إن لم يكن أشد ما يعتمد عليه بلا ريب، فى إعطاء الانطباع بأن هناك علاقة ضرورية بين مدلولين. وأن التداعى عبر تكرار حروف الاستهلال أو التجانس الصوتى الذى يؤسس علاقات شبه مادية من خلال تشابه الشكل والصوت يضيق العلاقات الخفية بين مدلولين، أو حتى يوجدهما من خلال اللعب المحض للأشكال: هذا هو الحال، على

سبيل المثال، مع ألعاب الكلمات الفلسفية لهدجر المتأخر زمنياً،
 Danken = Denken أى التفكير يساوى الشكر فى الألمانية،(*) رغم
 أن سحرها يتلشى إلى حد بعيد، إذا ترجمت إلى الفرنسية (يشكر
 Remercier يفكر Penser) مما يكدر أتباعه الفرنسيين، أو التلاعب
 اللفظى بعمل كرة ثلج من توريات عبارة Sorge als besorgende
 Fürsorge، "الهم بوصفه تفويض من الاهتمام"، التى يمكن أن توسم
 بأنها مراوغات لفظية إذا لم تنتج شبكة التلميحات الصرفية والإحالات
 الاشتقاقية وهم تماسك شامل للشكل، ومن ثم للمعنى، وهكذا يظهر
 خطاب بديهى.

"Die Entschlossenheit aber ist nur in der Sorge gesorgete und als
 Sorge Eigentlichkeit dieser selbst"

(ليس العزم، على أى حال، سوى صميمية الهم - الذى هو نفسه
 مهموم وممكن بوصفه همًا).(*)

وتعرض كل المصادر الكامنة للغة لتعطى الانطباع بأنه توجد
 علاقة ضرورية بين كل الدوال وأن العلاقة بين الدوال والمدلولات قد
 أسست عبر توسط نسق نظام المفاهيم الفلسفية، والكلمات الفنية
 (التقنية) ليست إلا أشكالاً مفخمة من الكلمات العادية (كلمة
 Entdeckung بالألمانية، اكتشاف، كشف الغطاء، وكلمة
 Entdecktheit التى تعين كشفه، والأفكار التقليدية مثل Dasein (الوجود
 هناك تصوير الوجود الفردى) ولكنها استخدمت لحد ما خارج
 مواضعها لكى تظهر ابتعادها، كما ابتدعت ألفاظاً جديدة عن طريق

(*) بالتقريب التفكير يساوى ذكر الجميل أى شكره فى العربية. (المراجع)

القياس حتى تولف تميزات يُدعى أنه لم يفكر فيها، أو على الأقل
 توليد انطباع بأنها تمثل تجاوزاً جذرياً (وجودى existentiel،
 موجودى existential، أنى zeitlich/ Temporel، وزمنى، وهو
 تعارض لم يلعب أى دور مؤثر فى كتاب الوجود والزمان).

وينتج فرض الشكل وهم وجود نظام نسقى، ومن خلال القطيعة
 مع اللغة العادية التى أحدثت بذلك، وهم وجود نظام مستقل ذاتياً.
 بإدخال كلمة رعاية Fürsorge فى شبكة من الكلمات متشابهة صرفياً
 ومرتبطة اشتقاقياً، ومن ثم نسجها فى قماش بنيته المعجمية، فإن
 هيدجر ينتزع الكلمة من استعمالها العادى، وهى التى عُرضت بغير
 التباس فى التعبير "الرعاية الاجتماعية" (الرفاهية الاجتماعية)
 sozialfürsorge: غير أنه ما أن تتحول وتغير مظهرها، حتى تفقد
 هويتها العادية، وتتخفى فى معنى مشوه (يمكن توصيله بهذا القدر أو
 ذاك بواسطة كلمة، مثل كلمة توكيل (تفويض) prokura بالألمانية،
 وبالفرنسية procuration مأخوذة بمعناها الاشتقاقى؛ فمن ضمن
 اشتقاقاتها القواعد). فى نهاية عملية التشويه هذه، الجديرة بأحد الحواة
 الذى يجذب الانتباه إلى شىء غير مهم لكى يحول انتباهنا عما يريد
 إخفائه، نجد أن الوهم الاجتماعى عن المساعدة (الاجتماعية) رمز
 "دولة الرعاية" أو "دولة التأمين" التى يدينها كارل شميت أو إرنست
 يونجر بلغة أقل تلطفاً، يمكن أن يسكن أو يخيم على الخطاب الشرعى
 (الهم Sorge والرعاية Fürsorge هما فى قلب النظرية عن الزمانية)
 ولكن فى شكل لا يبدو فيه أنهما يقومان بذلك، وهما فى الواقع لا
 يقومان بذلك.

وبينما تستبدل العملية العادية لإضفاء لطف التعبير كلمة (وهى غالباً ذات معنى متناقض) بأخرى، أو تقوم بتحديد المعنى العادى على نحو ظاهر بواسطة علامات تحذير واضحة (ما بين معقوفتين، على سبيل المثال) أو بواسطة تعريف مميز، ينطلق هيدجر بتأسيس شبكة من الكلمات المترابطة داخلياً من الناحية المورفولوجية، تتلقى ضمنها الكلمة العادية، وهى متمائلة ومتحولة المظهر فى آن معاً، هوية جديدة: وهكذا فهى تستدعى قراءة فيلولوجية وبوليفونية، قادرة على أن تستحضر وتبطل المعنى العادى فى آن واحد، وأن توحى به بينما تقمعه ظاهرياً، مع تضميناته الازدرائية، داخل نظام من الفهم المبندل، "الأنثروبولوجى" بابتدال.^(٥)

يستشعر الخيال الفلسفى، مثله فى ذلك مثل الفكر الأسطورى أو الشعرى البهجة فى أن يفرض من أعلى العلاقات المدركة بالحواس للصوت على علاقة أساسية للمعنى، وفى اللعب بالأشكال اللغوية التى هى أيضاً أشكال تصنيفية: وهكذا فى كتاب عن ماهية الحقيقة von wesen der wahrheit، فإن التعارض بين الماهية (wesen) والا - ماهية un - wesen أو غير الماهية in - wesen معزز بالتعارض الخفى الذى يستحضر ويلغى أو يبطل، بين الترتيب - نوع من مصطلح (مفهوم) وهمى، يتسم بأنه غائب، وحاضر بعد فى شبه صورة - والاضطراب

(التشوش)، وهى واحدة من المعانى الممكنة لكلمة الا - ماهية un - wesen. وتقرر سلسلة التعارضات المتوازية، التى هى تنويعات جرى تلطيفها على نحو متفاوت لعدد محدود من التعارضات "البدئية"، هى نفسها قابلة للاختزال بفظاظة كل منها إلى الأخرى، ويمكن إيجاد أمثلة عديدة عليها عبر عمل هيدجر اللاحق على "انعطافه" - تقرر التعارض المؤسس، الذى هو ذاته خاضع لتأبؤ، ولكنها تفعل ذلك فى شكل معلى - شكل أكثر شمولاً فى تطبيقاتها من الصعب التعرف عليها (مثل التعارض بين الموجودى (Ontisch) موجودات العلم الوضعى وقائع وتكنولوجيا l'ontique والأنطولوجى L'ontologie الذى يدرس الوجود الفردى Ontologisch). يعمل ذلك، فإنها تشكل هذا التعارض بوصفه مطلقاً، وبإدراجه داخل الوجود فى نفس الوقت كأنها لا تفعل غير أن تنكره رمزياً.

إن إدماجها داخل نظام اللغة الفلسفية هو الذى يسهل نفى معانيها الأولية، أى المعنى الذى تأخذه الكلمة المحرمة من إحالتها إلى نظام اللغة العادية الذى يستمر فى التواجد بشكل خفى رغم إبعاده رسمياً من النظام المعلن. هذا النفى هو أساس المقاييس المزدوجة التى

تخولها الرسالة المزدوجة المسجلة في كل عنصر استدلالى يُشكّل دائماً من نسقين في وقت واحد، النظام الظاهر للغة الاصطلاحية الفلسفية والنظام الكامن للغة العادية، أو ينتمى، بمعنى آخر إلى فضاءين عقليين لا يمكن فصلهما عن فضاءين اجتماعيين. يتضمن إخضاع المصلحة التعبيرية للتحويل الضرورى وإحاقها بنظام ما هو قابل للقول في مجال معين وتمييزها عن غير القابل للقول، وغير القابل للتسمية، يتضمن أكثر من مجرد إبدال كلمة مقبولة بأخرى، صادرتها الرقابة. لأن هذا الشكل الأولي للطف التعبير يخفى آخر، يكمن في استعمال الخاصية الأساسية للغة، طبقاً لنموذج سوسير التعارضى حول أولوية العلاقات على العناصر والشكل على المادة من أجل إخفاء العناصر المقموعة بإدخالها في شبكة من العلاقات التى تعدل قيمتها بدون تعديل "مادتها". مع اللغات المتخصصة وحدها، التى أنتجها الأخصائيون بقصد واضح في خلق نسق، يشغل أثر التقنيع والإخفاء من خلال فرض الشكل تماماً: تبقى فى هذه الحالة كما فى كل حالات التمويه من خلال الشكل، الدلالات التى وسمت بوصفها محرمة، مع أنها مدركة نظرياً، مساءة الإدراك فى الممارسة، ورغم أنها موجودة كمادة، فإنها غائبة بوصفها شكلاً، مثل وجه مخفى فى لغز وصل النقاط ببعضها. إن دور مثل هذا النوع من التعبير هو تقنيع التجارب البدائية للعالم الاجتماعى والأوهام الاجتماعية التى هى مصدرها، وبقدر ما تسمح لها بأن تتكلم تكشفها، بينما تستخدم نمطاً من التعبير يوحي بأنها لم تقل. ولا يمكن لهذه اللغات المتخصصة أن تعرب عن مثل هذه التجربة إلا فى أشكال من التعبير تجعلها غير قابلة للإدراك، لأن المتخصص غير قادر على أن

يعترف أنه يعلنها. وتتحل المادة البدائية فى الشكل حين تخضع للمعايير الضمنية أو الصريحة لمجال معين، إذا جاز القول. وفرض الشكل بهذه الكيفية هو تغيير للشكل وتحويل للمادة فى وقت واحد: مادة المدلول هى شكل الدال الذى تحققت فيه.

وعبر فرض الشكل يصبح مبرراً وغير مبرر معاً اختزال النفى إلى ما ينفيه، إلى الوهم الاجتماعى الذى هو مصدره. وبسبب حقيقة أن هذا النفى الذى يسميه فرويد، مستخدماً مصطلحاً هيجلياً، تجاوز (رفع) Aufhebung الكبت يستبقى وينفى فى آن معاً كلاً من الكبت وما هو مكبوت، وهو يضاعف العائد، مضيفاً إلى ميزة الكلام ربح إنكار ما قيل، من خلال الطريقة التى قيل بها. وهكذا على سبيل المثال، فإن التعارض بين الأصالة Eigentlichkeit واللا أصالة uneigentlichkeit هذه الأنماط البدئية لـ "الوجود هناك"، كما يقول هيدجر، التى ينتظم حولها كل الكتاب (حتى من وجهة نظر أشد القراءات الداخلية تشدداً) هى إعادة ترجمة نوعية وحاذقة بصفة خاصة للتعارض الشائع بين "النخبة" و"ال جماهير". "هُم" (on، تعنى حرفياً "المرء") استبداديون (الدكتاتورية الحقيقية للـ "هُم")، فضوليون (يراقبون كل شىء)، ويختزلون كل الأشياء إلى أدنى مستوى، إن أفراد "الهُم" الشاملة يتقادون مسئولياتهم، مجردون من حريتهم: وهم يعيشون على مساعدة مدبرة، ويعتمدون عاجزين على المجتمع أو على "دولة الرعاية" (الرفاهية)، التى تعنى بهم خاصة من خلال "المساعدة الاجتماعية" (Sozialfürsorge) وترعى مستقبلهم نيابة عنهم. يمكن لنا أن ندبح قائمة بالمطروقات عند الأرستقراطية

الأكاديمية التي تترى عبر هذه الفقرة،^(٦) التي غالباً ما غلق عليها. بأنها طافحة بمواضع البحث الخاصة Topoi بالساحة العامة Agora كنقيض للمدرسة Schole، (الكلمة تعنى وقت الفراغ والمدرسة): هناك كراهية للإحصائيات (التي تعزف على فكرة "المتوسط") التي ترى بوصفها رمزاً لكل عمليات "التسوية" التي تهدد "الشخص" (الذي يسمى هنا الوجود هناك وجود الفرد Dasein) وأكثر صفاته قيمة، "أصاليته" "المتفردة" و"خصوصيته". هناك احتقار لكل القوى "التي تسوى" وبلا شك هناك اشمئزاز خاص من أيديولوجيات المساواة التي تعرض للخطر "كل شيء جرى إحرازه بواسطة نضال"، أى الثقافة رأس مال الماندارين (متقف النخبة) النوعى، الذى هو ابن أعماله، والأيديولوجيات التي تشجع الجماهير على "أن تأخذ الأشياء بسهولة وتجعلها سهلة". هناك أيضاً تمرد ضد الآليات الاجتماعية مثل تلك التي تتعلق بالرأى (تخمين يحتمل النقيض Opinion)، العدو الوراثى للفيلسوف، الذى يتواتر هنا عبر اللعب على كلمتى öffentlich وöffentlich، "الرأى العام" والعام، وضد أى شيء يرمز إلى "المساعدة الاجتماعية"، أى الديمقراطية، الأحزاب السياسية، الإجازات مدفوعة الأجر (بوصفها خرقاً لاحتكار وقت الفراغ scholé والتأمل فى الغابة من جانب الأرستقراطية)، "الثقافة للجماهير"، التلفاز، وأفلاطون فى كتاب الجيب.^(٧) كان لهيدجر أن يقول هذا على نحو أفضل للغاية، بأسلوبه الرعوى (الممتلى بالحيوية العميقة) الذى لا يضاهى، عندما انطلق، فى كتابه مدخل إلى الميتافيزيقيا، الذى كتب فى عام ١٩٣٥، ليبين كيف أن انتصار الروح العلم - تكنولوجية فى الحضارة الغربية قد أنجز وأكمل وقد تجلى فى "فرار الآلهة، تدمير الأرض، تحويل

البشر إلى كتلة، كراهية كل شيء حر وخالق والشك فيه" (die flucht der Gotter, die zerstörung der Erde, die vermassung des menschen, der vorrang des Mittelnassigen)^(٨)

ويحرز هذا اللعب بالأشكال الملموسة للغة أكثر أشكاله اكتمالاً عندما يدور حول أزواج من الحدود وليس حول الكلمات المعزولة، أى حول العلاقة بين حدود متناقضة. وبالتعارض مع التوريات اللفظية الفلسفية المؤسسة على تكرار حروف الاستهلال أو التجانس الصوتى، فإن التوريات "البدئية" تلك التي توجه وتنظم فكره فى العمق، تلعب على الأشكال اللفظية لتستغل فى أن واحد أشكالاً حسية وبنى تصنيفية. هذه الأشكال الكلية التي توفى بين الضرورات المستقلة للصوت والمعنى فى معجزة تعبير ضرورى مزدوج، هى الشكل المتحول للمادة اللغوية التي هى أصلاً مشبعة سياسياً، وبذلك هى متناسجة مع بدائل متشكلة بنيوياً، مسجلة ومحفوظة فى اللغة العادية، التي هى بالفعل سياسية موضوعياً. إن ولع كل اللغات المثقفة بالتفكير الثنائى لا يمكن أن يفسر بخلاف ذلك: إن ما هو مراقب ومقموع، فى هذه الحالة ليس حداً محرماً أخذ فى حالة منعزلة، وإنما علاقة تعاضية بين الكلمات التي تحيل دائماً إلى علاقة تعارض بين المواقع الاجتماعية أو الجماعات الاجتماعية.

وليست اللغة العادية مخزونا لا نهائياً فحسب من الأشكال الملموسة متاحاً للألعاب الشعرية أو الفلسفية أو، كما عند هيدجر الناضج وتابعيه، للتداعيات الحرة حول ما أسماه نيتشه شعر المفهوم Begriffsdichtung، وإنما هى أيضاً مستودع لأشكال الإدراك الذاتى

للعالم، الاجتماعي، للأشياء الشائعة التي تحفظ مبادئ رؤية العالم الاجتماعي وتتصف بالعمومية بالنسبة لجماعة ما (الجرماني ضد السلتى أو اللاتينى، العادى ضد المتميز، إلخ). ولا يمكن تسمية وإدراك بنية العالم الاجتماعى سوى عبر أشكال التصنيف التى، حتى وإن كانت قد وُظفت بواسطة اللغة العادية، فليست مستقلة أبداً عن هذه البنية (وهو ما ينسى دائماً فى التحليلات الشكلانية لهذه الأشكال): وبالفعل، بالرغم من أن أشد التعارضات الاجتماعية "بروزاً" مثل (مبتذل / مميز) قد تكتسب معانٍ شديدة الاختلاف وفقاً للاستعمال والمستعملين، فإن اللغة العادية، التى أنتجت بواسطة السيرورة المترامية لفكر هيمنت عليه علاقات القوة بين الطبقات، ومن باب أولى تكون لغة الدارسين التى أنتجت فى مجالات حاصرتها مصالح وقيم الطبقات السائدة، هى على نحو ما أيديولوجيات أولية، مُعدّة "بشكل طبيعى تاماً"، لاستعمالات تتفق مع قيم ومصالح الطبقات السائدة.^(٩) يمكن للسياسة أن تتحول إلى أنطولوجيا بواسطة تحويل الانقسامات الثنائية ومخططات التفكير العادى إلى حدود مجازية. ولكن لا تقود السيرورة المجازية التى تتولد منها هذه الميتافيزيقا من الأشياء المرئية إلى الأشياء غير المرئية، وإنما من المضمون الكامن الذى يحتمل أن يكون غير واعٍ إلى المضمون المعلن للخطاب: إن وظيفة هذه المجازات بوصفها انتقالات من فضاء إلى آخر، هى أن تربط الفضائين اللذين سببتهما القطيعة المفتعلة بواسطة أطروحة الاختلاف الأنطولوجى الذى أعلن رسمياً أنه منفصل، وتتهى أيضاً لـ **حفظ** التعارضات المؤسسة (بالكسر) وتستمر فى تعزيز الخطاب بخفاء.

ولا يمكن أن يعلن التعارض بين المتميز والمبتذل وسط النخبة المتميزة فلسفياً بمصطلحات مبتذلة: لدى هيدجر حس غاية فى الرهافة بالتميز الفلسفى ينأى به عن أن تحمل كتاباته السياسية "بسذاجة" أطروحات سياسية، وهناك شواهد وفيرة على مقصده تمييز نفسه عن أكثر أشكال الأيديولوجية النازية سفوراً.^(١٠) ويوجد التعارض الذى يمكن أن نسميه "أولياً" - بمعنى مزدوج - فى اقتصار عمله على أعلى شكل من أشكال مراعاة الوحدات الفلسفية philosophemes العاملة بوصفها كلمات ملطفة التعبير، سوف تحول مظهرها على نحو دائم بقدر ما يتطور مذهبه السكونى من نواح أخرى فى سلسلة من التكررات المختلفة وإنما المعلاة (المتسامى بها) بالقدر نفسه.

واتخاذ الشكل هو فى حد ذاته اتخاذ الحبيطة: إنه يُعبّر بعلوه عن بعده المهيمن عن كل التحددات، وحتى عن تلك "المذاهب" isms التى تختزل الوحدة غير القابلة للاختزال لنسق فكرى إلى اطراد فئة منطقية وكذلك، بعده أيضاً عن كل التحددات، خاصة الاجتماعية منها، التى تختزل الفردية الفذة لمفكر إلى ابتذالية طبقة. إنها هذه المسافة، هذا **الاختلاف**، الذى يصير مؤسساً بوضوح فى قلب الخطاب الفلسفى، مخترقاً التعارض بين الأنطولوجى والموجودى ONTIC (أو الأنثروبولوجى) الذى يزود الخطاب سابق التلطف بثان، هذه المرة بحاجز دفاعى منيع: وتحمل كل كلمة من ثم الأثر الذى يتعذر إزالته لـ «القطيعة» التى تفصل المعنى الأنطولوجى الأصيل، عن المعنى العادى والمبتذل، والذى يدرج أحياناً فى ذات المادة الدالة، عبر واحدة

من تلك الألعاب اللغوية الصوتية (الفونولوجية) التي غالباً ما قلدت منذ (موجودى existentiell، / وجودى existential).

هذا اللعب المزدوج على الكلمات مشطورة الحدين dedoublé يجد صده الطبعي في التحذيرات ضد القراءات "المبتذلة" و"الأثروبولوجية" "بابتذال" التي تحاول أن تعرض لضوء النهار الساطع المعاني التي نفيت ولكنها لم تدحض، والتي ترجمت بواسطة الإغلاء الفلسفي إلى الحضور الغائب لوجود شبحي: "إن لمصطلح الهم" preoccupation (الانشغال)، في المقام الأول، "دلالتة" ما قبل العلمية signification préscientifique ويمكن أن يعنى تنفيذ شيء، إنجاز، "ضبطه". يمكن أن يعنى أيضاً أن يزود المرء نفسه بشيء ما. نحن نستخدم أيضاً هذا التعبير مع صيغة أخرى للجملتين حينما نقول "إننى معنى بنجاح المهمة". "معنى" هنا تعنى شيئاً ما مثل الإدراك. سوف يستعمل التعبير "هم" في البحث الحالي في تضاد مع هذه الدلالات ما قبل العلمية والموجودية ontical العامة، بوصفه مصطلحاً أنطولوجياً للموجود (existential)، سوف يصف وجود طريقة ممكنة لـ الوجود - في - العالم. واختير هذا المصطلح لا لأنه قد تصادف أن الوجود هناك هو الأقرب ولحد بعيد "عملي" واقتصادي، وإنما لأن وجود الوجود هناك يجب أن يعرض بوصفه رعاية (Sorge). ويتعين أن يؤخذ هذا التعبير أيضاً بوصفه مفهوماً يعين بنية أنطولوجية. ليس للكلمة علاقة بـ "المصاعب" أو "الضيق" أو "هموم الحياة" رغم أنه يمكن لنا أن نصادفها موجودياً في كل وجود هناك.^(١١)

وقد تكون هذه الاستراتيجيات الاحترازية قد أيقظت شكوك القراء غير الألمان، إذا لم يكن هؤلاء قد خضعوا لشروط استقبال جعلت تبينهم التضمينات الخفية التي تبرأ منها هيدجر بعيد الاحتمال (وهذا هو الغالب ما دامت الترجمات "تقمعها" منهجياً باسم القطيعة بين الموجودى ontical والوجودى ontological). بالفعل، بالإضافة إلى مقاومة التحليل الذى قدمه مؤلف هو نتاج مثل هذه الاستراتيجيات النسقية للطف التعبير وهناك أيضاً في هذه الحالة واحد من الآثار الأشد ضرراً لتصدير المنتجات الثقافية، وهو اختفاء كل العلامات الدقيقة لأصولها السياسية أو الاجتماعية، لكل العلامات الكتومة غالباً للأهمية الاجتماعية لخطاب معين والموقع الثقافي لمؤلفه، بإيجاز، لكل الملامح متناهية الصغر التي يكون القارئ باللغة الأصلية أشد عرضة لها بوضوح، ولكنه هو الذى يستطيع أن يدركها أفضل من الآخرين إذا ما زود بتقنيات التوضع objectification. ونحن نفكر على سبيل المثال في كل التضمينات "الإدارية" التي اكتشفها أدورنو في رطانة الأصالة (Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie, Francfort, Suhrkamp, 1964, PP66-70) خلف

المصطلحات "الوجودية" Existentiels مثل (لقاء) Begegnung، أو كلمتين مثل (إعطاء حق) Auftrag و (اهتمام) Anliegen، وهما ملتبستان فالأولى تعنى رسالة، أى تومئ إلى رغبة قلبية كما تعنى "موضوع الأمر الإدارى" وكذلك الثانية بمعنى "أمنية" وهو المعنى الذى كان بالفعل موضوع استعمال شاذ فى شعر ريلكة Rilke.

إن فرض انفصال حاد بين المقدس والدنيوى، الأمر الذى يعزز دعاوى أى هيئة من الاختصاصيين، فى ضمان احتكار نطاق معرفة أو ممارسة مقدسة بتعيين الممارسات الأخرى بوصفها دنسة، يتخذ هكذا شكلاً أصلياً: إنها كلية الحضور، تقسم كل كلمة ضد ذاتها، إذا جاز القول، بجعلها لا تدل، على ما يبدو أنها تدل عليه - بوضعها بين قوسين، أو تغيير مادتها الدلالية، أو أحياناً مجرد وضعها فقط اشتقاقياً أو فونولوجياً ضمن مجموعة معجمية ذات نزعة معينة - وهكذا تنتقش داخلها المسافة التى تفصل المعنى "الأصيل" الحق عن المعنى "الساذج" أو المبتذل.^(١٢) وبتشويه الدلالات الأولية التى تستمر فى الاشتغال بوصفها دعماً خفياً لعدد من العلاقات المكونة للنسق الظاهر، يزود الخبراء أنفسهم بوسائل لخداع من يخمن وجود هذا ازدواج بشأن تعاملهم المزدوج. وبالفعل، رغم اللعنة التى يستنزونها، فلا زالت هذه المعانى المنفية تجزى وظيفة فلسفية، مادامت تشتغل فى أقل القليل بوصفها مرجعاً سلبياً نقيس به المسافة الاجتماعية والفلسفية التى تفصل "الأنطولوجى" l'ontologique عن

"الموجودى" ontique، أى الخبير عن العامى الدنيوى - الذى يعد جهله أو ضلاله مسئولاً كلية عن أى استحضر أثم للمعانى المبتذلة. وبإعطاء دلالة بديلة لكلمات الرجل العادى، بإعادة تنشيط الحقيقة الدقيقة، أو جذر الكلمة etumon، الذى يخفق الاستعمال العادى فى إدراكه، فإن المرء يجعل نجاح أو إخفاق الخيمياء^(*) الفلسفية اللغوية يعتمد على العلاقة الحقيقية بين الكلمات: "إذا ما أخفق خيميائى ليس ضليع القلب والروح فى تجاربه، فإن ذلك لا يرجع فحسب إلى أنه يستخدم عناصر غير نقية، ولكن فوق كل شيء بسبب أنه يستخدم الخصائص العادية لهذه العناصر غير النقية فى تفكيره، بدلاً من فضائل العناصر المثالية. وهكذا فبمجرد أن نحقق الازدواج المطلق الكامل، نجد أنفسنا مغمورين فى تجربة الوجود فى الذهن فحسب أى المثالية.^(١٣) اللغة، أيضاً، لها عناصرها الدقيقة، التى تحررها فلسفة فقه اللغة، وأماننا مثل ازدواج الكلمة الإغريقية on (الوجود)، فهى اسم وصيغة فعلية forme Verbale فى نفس الوقت، مما يؤدى بهيدجر إلى القول: إن ما هو مطروح أماننا، الذى قد يؤخذ فى البداية على أنه مباحكة نحوية، هو فى الحقيقة لغز الوجود.^(١٤)

بهذه الطريقة، إذا ما آمناً بفعالية النفى الفلسفى، فإننا نستطيع أن نستخرج حتى المعانى المراقبة (المحظورة)، ونجد تأثيراً تكميلياً فى القلب التام للعلاقة بين النسق الظاهر والنسق الخفى، الذى أثير بواسطة عودة المكبوت: كيف يمكن لنا أن نتجنب ملاحظة أن أفضل دليل على قوة "الفكر الأساسى" هو موهبته فى أن يؤسس فى الوجود

(*) الكيمياء القديمة التى تحول المعادن الخسيسة إلى نبيلة. (المراجع)

وقائع مثل "الضمان الاجتماعي" العرضية الباعثة على السخرية - وهي موضوعات لا تستأهل التفكير لأقصى حد حتى أنها تذكر فقط بين قوسين؟^(١٥) وهكذا نصل إلى مأزق، في هذا "العالم المقلوب" حيث الحدث ليس أكثر من وصف توضيحي لـ "الماهية" أي أن الأساس ينبغي أن ينأسس بواسطة الأشياء التي يؤسسها^(١٦) وعلى سبيل المثال "الرعاية" (Fürsorge) بوصفها "الترتيب الاجتماعي" المجرب، مؤسساً في حالة الوجود هناك l'être-La بوصفه الوجود - مع être-avec autrui. وتستمد "الرعاية الاجتماعية" إلحاحها التجريبي دافعها من أن هذا الوجود الفردي l'être-La يبقى ذاته بصفة رئيسية وعلى الأغلب في أنماط المساعدة القاصرة،^(١٧) تساعد الإحالة الصارخة لكن غير المرئية، وهي غير مرئية بسبب كونها صارخة، على إخفاء حقيقة أنه كان يناقش دوماً الرعاية الاجتماعية في عمل مكرس ظاهرياً بكاملة للخاصية الأنطولوجية للوجود هناك وتبدو "حاجته" التجريبية (العادية، المبتذلة، النافهة) للمساعدة حادثة عرضية. يتمثل تماماً هنا نموذج الخطاب المسروق، الذي يصفه لاكان بوحدة من نكات فرويد: "إذا قلت إنك ذاهب إلى كراكوف، فأنت تريدني أن أعتقد أنك ذاهب إلى ليمبرج. ولكني أعلم في الحقيقة أنك ذاهب إلى كراكوف. فلم تكذب علىّ إذن؟"^(١٨) وذلك يجد مثلاً كاملاً له في لطف التعبير للخطاب الذي يميل بواسطة تأكيد ما يفترض حقيقة أنه يقوله بأنه لا يقول حقيقة ما ظل يقوله. في الواقع ما من شك: في أن الرعاية الاجتماعية SozialFürsorge، هي تحديداً من "يعنى" بهؤلاء الذين تشملهم الرعاية وتقوم "في صالحهم" بما يريحهم من أن يرعوا أنفسهم، مخولة إياهم أن يكونوا لا مبالين، "هينين" و"تافهين"، تماماً مثل الهم Fürsorge

الفلسفي، الطبعة المعلاة مما سبق، تريح الوجود الفردي Dasein من الرعاية، أو إذا (أعدنا صياغة) ما جاء في كتاب سارتر الوجود والعدم (١٩٤٣)، يحرر ما هو من أجل ذاته pour soi (الكائن الواعي بذاته) من حريته، غامراً إياه في "سوء الطوية" و"جدية التفكير" لوجود "غير أصيل". و"هكذا فإن الوجود الفردي في حياته اليومية وقد تخلص من عبء رعاية الآخرين الـ"هم"، فإنه أيضاً بتحريره الـ"هم" من الوجود، يجعلهم يتكيفون معه إذا كان للوجود هناك أي ميل إلى أن يأخذ الأشياء بسهولة ويجعلها سهلة. ولأن الـ"هم" يتكيفون دوماً مع الوجود هناك Dasein العيني بتحريره من عبء وجوده، فإن الـ"هم" يستبقون ويعززون مملكتهم العتيدة.^(١٩)

ويصير كل شيء معذا بحيث يحظر أي محاولة بوصفها جاهلة أو غير لائقة تحاول أن تطبق على نص ما العنف الذي اعترف به هيدجر نفسه بوصفه شرعياً حين طبقه على كانط، والذي يمكن به فقط للمرء أن "يدرك خلف الكلمات ما تريد هذه الكلمات أن تقول" (خلف صمت اللغة العنيد). وأي عرض للفكر المنشئ يحدد إعادة الصياغة الملهمة للهجة متميزة لا تقبل الترجمة تدان مقدماً دون محاكمة من قبل حراس المحراب المقدس.^(٢٠) فالطريقة الوحيدة لقول ما تريد الكلمات أن تقول، حين ترفض أن تقول ببراءة ماذا تعنى، أو، بدلاً من ذلك، حين تواصل قوله وإنما بشكل غير مباشر فحسب، هو أن نختزل غير القابل للاختزال، هو أن نترجم ما هو غير قابل للترجمة، أن نقول ماذا تعنى داخل المصطلحات السانجة التي تتقوم وظيفتها الأولية على وجه الدقة في أن تتكرر. وليست "الأصالة" تعييناً

ساذجاً لخاصية مقصورة على "نخبة" اجتماعية، بل تشير إلى إمكانية شاملة - مثلها في ذلك مثل "اللا أصالة" - مع ذلك فإن هذه الإمكانية لا يمكن أن يصل إليها بالفعل إلا هؤلاء الذين يتدبرون امتلاكها بإدراكها على ما هي عليه، ويتدبر "انتزاع أنفسهم بعيداً" عن "اللا أصالة"؛ من نوع من الخطيئة الأصلية، لذا وصمت بوصفها خطأً مدينًا بإخفاقه لذاته، مادامت القلة المختارة قادرة على أن تهتدى. وهو ما أعلنه يونجر بوضوح: "أن يأخذ المرء مصيره على عاتقه، أو أن يعمل بوصفه رقمًا: هذه هي المعضلة، التي من المؤكد أن تحتم على كل أحد، في هذه الأيام، أن يحلها، غير أن عليه أن يقرر بشأنها وحده (...). انظر إلى الإنسان في حالة حريته الأصلية، كما خلقه الله. إنه ليس استثناء، ولا هو واحداً من النخبة. وما أبعد عن أن يكون كذلك: فالإنسان الحر مختبىء داخل كل إنسان، ولا توجد الاختلافات إلا بالقدر الذي يكون فيه كل فرد قادراً على تطوير هذه الحرية التي كانت حق ميلاد بالنسبة له".^(٢١) ورغم أن البشر متساوون في إمكانات حريتهم، فإنهم غير متساوين في قدرتهم على أن يستعملوا حريتهم استعمالاً أصيلاً، وبإمكان "النخبة" فقط أن تتنزه الفرصة التي تقدمها هذه الإمكانية الشاملة وتنضم إلى حرية "النخبة". وهذه النزعة الإرادية الأخلاقية - التي سوف يدفعها سارتر إلى حدودها القصوى - تحول الأزواج الموضوعي للمصير الاجتماعي إلى ازدواجية العلاقات بالوجود، مشتقة وجوداً أصيلاً من "التعديل الوجودي" للطريقة العادية في إدراك الوجود اليومي، أى بالكلام الواضح، ثورة عقلية.^(٢٢) ويجعل هيدجر الأصالة تبدأ بإدراك اللا أصالة، في لحظة الحقيقة حيث تكشف الوجود الفردي Dasein عبر

القلق مسقطاً نظاماً على العالم من خلال قراره وهو نوع من "قفزة" (كيركجورية) إلى المجهول.^(٢٣) وعلى العكس، فهو يصف اختزال الإنسان إلى حالة الأداة بوصفها "طريقة أخرى لإدراك الوجود اليومي أى" الطريقة التي يتبناها "هم" حين يعامل الـ "هم" أنفسهم كأدوات و"يعنون" بالأدوات لمنفعتهم الأدواتية، وهكذا يصبحون هم أنفسهم أدوات، مكيفين أنفسهم للآخرين كما تكيف أداة نفسها لأدوات أخرى، منجزين وظيفة يمكن أن ينجزها الآخرون بنفس الإحسان، وإذا ما اختزلوا بهذه الطريقة إلى حالة عنصر قابل للاستبدال في مجموع ما، وهم ينسون أنفسهم حال إنجاز وظيفتهم. وحين يناقش هيدجر الوجود بلغة هذه البدائل، فإنه يختزل الازدواجية الموضوعية للشروط الاجتماعية إلى ازدواجية أنماط الوجود التي تشجعها على نحو غير متساو، وهو من ثم يعتبر كلاً من هؤلاء الذين يجدون سبيلاً إلى "الوجود الأصيل" وهؤلاء الذين يتركون أنفسهم لوجود "غير أصيل" مسئولين عما هم عليه إما بسبب "عزيمتهم"^(٢٤) في انتزاع أنفسهم من الوجود اليومي لكي يستغلوا إمكاناتهم أو "نكوصهم" الذي يحكم عليهم بـ "الانحطاط" و"الرعاية الاجتماعية".

القراءات الداخلية واحترام الشكل

ليس "سمو" الأسلوب مجرد خاصية عرضية للخطاب الفلسفى. إنه الوسيلة التى يميز بها خطاب نفسه بوصفه خطاباً مفوضاً، فيصير بمقتضى امتثاليته (للخطاب الفلسفى) بالذات ممنوحاً سلطة هيئة من الناس فوضت خصيصاً لممارسة نوع من السلطة العليا النظرية (بتشديدها على المنطق أو على الأخلاق وفق المؤلفين أو العصور). فى الخطاب المتخصص كما فى الكلام العادى، تنظم الأساليب فى مراتب، غير أنها ذاتها تخلق أيضاً مراتب. فاللغة الرفيعة تلائم المفكر صاحب الوضع الرفيع: الأمر الذى جعل "السورة الانفعالية المفتقرة للأسلوب" لخطبة هيدجر عام ١٩٣٣ تبدو كلمة غير ملائمة فى عيني كل من توفر لديه أى إحساس بالكرامة الفلسفية، أى بكرامتهم بوصفهم فلاسفة، وقد كان هؤلاء هم الناس أنفسهم الذين هلّوا لما عدوه حدثاً فلسفياً أى السورة الانفعالية المؤسلة فلسفياً لـ الوجود والزمان.^(١)

وتتحقق مكانة الخطاب من خلال "سمو" الأسلوب، وكذلك الاحترام الواجب لهذه المكانة. ولا يستجيب المرء مثلاً لجملة كهذه: "تكن آفة الإسكان الحقيقية فى أن الكائنات البشرية الفانية تبحث دائماً أبداً عن كينونة السكن، حتى أنه يتعين عليها دوماً أن تتعلم كيف تسكن،^(٢) بنفس الطريقة التى قد يستجيب بها المرء لتصريح فى اللغة

العادية كهذا: "إن نقص الإسكان يتزايد سوءاً"، أو حتى لتصريح فى لغة تقنية، مثل فى ميدان هاوس فوجتى، فى واحد من المراكز المالية لبرلين، ارتفع ثمن أرض البناء للمتر المربع من ١٥ مارك فى ١٨٦٥ إلى ٣٤٤ مارك فى ١٨٨٠ و ٩٩٠ مارك فى ١٨٩٥.^(٣) فالخطاب الفلسفى كخطاب مبنى شكلياً، يملئ شروط إدراكه الخاصة. إن فرض الشكل، الذى يستبعد الإنسان العادى إلى مسافة محترمة، يحمى النص من "جعله تافهاً مبتذلاً" - كما يقول هيدجر - بقصره على قراءة داخلية، بكلا المعنيين، أى بقراءة لا تتجاوز حدود النص نفسه، كما تتلائم معها، تلك القراءة التى تنحصر فى مجموعة مغلقة من القراء المحترفين (مضنوناً بها على غير أهلها) الذين يقبلون تعريفاً "داخلياً" للقراءة بوصفه أمراً واضحاً بذاته: علينا أن نلاحظ فقط العادة الاجتماعية للاستعمالات لنرى أن النص الفلسفى يُحدد وفقاً لها بوصفه (نصاً) يمكن أن يقرأ (فى الواقع) من قبل "الفلاسفة" وحدهم أى، من قبل قراء مقتنعين مقدماً، ومستعدين للتعرف على خطاب فلسفى والاعتراف به، ولقراءته وفقاً لما تتطلب قراءته، أى "فلسفياً"، طبقاً للمقاصد الفلسفية الخالصة والمحضة، بما فى ذلك استبعاد أى إحالة لأى شئ غير الخطاب ذاته، الذى لا يفسح مجالاً لأى أبعاد خارجية لكونه أساس ذاته.

ولا تترسخ الحلقة المؤسسية لإساءة القراءة الجماعية التى تخلق الاعتقاد بقيمة خطاب ما إلا عندما تكون بنية مجال إنتاج وتداول هذا الخطاب متصفة بالنفى الذى نعمله (بقولها ما ينبغى أن نقوله فقط فى شكل يميل إلى إظهار أنها لا نقوله)، ومواجهة بمعلقين قادرين على

إعادة إساءة قراءة الرسالة المنفية؛ حيث ما ينكره الشكل تعاد - إساءة قراءته - وبمعنى آخر، مقراً ومعتزلاً به فى الشكل، وفى الشكل فقط، الذى يخلقه هذا النفى الذاتى. وبإيجاز، إن خطاباً مبنياً شكلياً يقتضى قراءة شكلية أو شكلانية، تعترف بالنفى الأولى وتعيد إنتاجه، بدلاً من إنكاره حتى ترفع الغطاء أى تكشف عن ما ظلت تنكره. ويقتصر أثر العنف الرمضى الذى يتضمنه أى خطاب أيديولوجى فى إساءة قراءته، والذى يتطلب إساءة قراءة لاحقة، على الحد الذى يحوز فيه على تصديق المخاطبين به حتى يعاملوه كما يرغب فى أن يعامل، أى بكل الاحترام الذى يستحقه، مراعين الشكليات المناسبة التى تتطلبها خصائصه الشكلية. ويحقق أى إنتاج أيديولوجى المزيد من نجاحه بقدر ما يستطيع تخطئة من يحاول اختزاله إلى حقيقته الموضوعية: يسبب إعلان الحقيقة المحجوبة لخطاب ما فضيحة لأنه يقول شيئاً كان "هو آخر شئ كان عليك أن تقول".

إنه لمن الجدير بالملاحظة، بعد أن عرفنا كيف رفض هيدجر ودحض بعناد أى قراءات اختزالية أو خارجية لعمله (تدل على ذلك رسائله إلى جان فال J. wahl، وجان بوفريه J. Beaufret، وإلى طالب، وإلى ريتشاردسون، وحوار مع فيلسوف يابانى، إلخ) أنه لم يتردد فى استعمال حجج "ذات نزعة سوسيولوجية مبتذلة خرقاء" ضد خصومه (مثلاً عند انتقاد كتاب سارتر

الوجودية مذهب إنسانى (١٩٤٦): وهكذا، إذا
لزم الأمر، كان مستعداً لإعادة توظيف موضوع
"دكتاتورية المجال العام" بالمعنى الدقيق اجتماعياً
(إن لم يكن سوسولوجياً) (رسالة حول النزعة
الإنسانية، باريس، أوبييه، ١٩٦٤، ص ص ٣٥
و ٣٩)، الذى كان موجوداً بلا شك فى كتاب
الوجود والزمان، أضف إلى ذلك، أنه يفعل هذا
فى مقطع يحاول فيه تحديداً أن يؤسس أن
"التحليل الوجودى" للـ"هم" "الآخرين" لا يعنى
بأى شكل تقديم إسهاماً عرضياً فى السوسولوجيا
(ص ٤١)، وينهض تدوير هيدجر الشاب من قبل
هيدجر الناضج شاهداً على حقيقة (شدد عليها
بتأكيد على كلمة "عرضياً" فى الجملة المقتبسة)
أن هيدجر الثانى لم يجدد بأى طريقة هيدجر
الأول.

ولا يمكن أبداً لأشد الاستراتيجيات الرمزية رهافة أن تملأ تماماً
شروط نجاحها الخاصة بل من المحتم أن تخفق إن لم يكن بمقدورها
أن تعتمد على التواطؤ الفعال الذى توفره هيئة كاملة من المدافعين
عن الإيمان الذين ينسقون ويوسعون الهجوم الأولى على القراءات
الاختزالية.^(٤) وهكذا فإن رسالة حول النزعة الإنسانية، وهى القطعة
الأخاذة التى غالباً ما تقطعت من كل المداخلات التى هدفت لأن
تتلاعب استراتيجياً بالعلاقة بين الأنساق الظاهرة والكامنة، ومن ثم

توظف الصورة العامة للعمل - قد اشتغلت كنوع من الرسالة
الكهنوتية، كنوع دائم الفيض من التعليقات تمكن كهنوت الوجود الأقل
مرتبة من أن يعيدوا لصالحهم إنتاج التدابير الوقائية المدرجة ضمن
كل تحذيرات المعلم، وهكذا يضعون أنفسهم على الجانب الأيمن من
الحاجز بين الخبراء والعامة. وعندما تتلاحق أمواج الانتشار، فإنها
تنتشر فى دوائر ما تنفك تتسع من التفسيرات المصدق عليها
والتعليقات الملهمة إلى الكتب الإرشادية التقديمية، المداخل، وأخيراً،
المراجع المدرسية، وهكذا، إذ ينزلق المرء هابطاً سلم التفسيرات،
وتتدهور دقة الصياغات الشارحة، فإن الخطاب الشعبى المبسط يميل
إلى التركيز على نحو متزايد على الحقائق الأساسية، ولكن كما فى
فلسفة الفيض يصاحب الانتشار خسارة فى القيمة، إن لم يكن فى
الجوهر، ويحمل الخطاب "الذى ابتدل" والذى جعل "شعبياً" وصمات
انحطاطه، ومن ثم يساعد على تعزيز أبعد مدى لقيمة الخطاب
الأصيل القادر على الإبداع.

لا يحتاج هيدجر إلا إلى تأكيد أن "الفلسفة تبقى
دائماً معرفة... لا يمكن أن تكيف لحقبة بعينها.
وإن "الفلسفة بصفة أساسية" لا زمن لها لأنها
أحد تلك الأشياء القليلة التى لا يمكن لها أن تجد
أبداً صدى مباشراً فى الحاضر،^(٥) أو أيضاً إنه
"لما ينتمى إلى ماهية كل فلسفة حقة أن يسىء
معاصروها دوماً فهمها"،^(٦) -حتى يردد كل
المعلقين مباشرة: إنه لمصير كل الفكر الفلسفى،

إذا ما حقق درجة معينة من القوة والدقة، أن يساء فهمه من قبل المعاصرين الذين يضعهم على محكهم. أما أن يصنف بوصفه رسول سورة العاطفة، ومدافعاً عن العدمية، وخصماً للمنطق والعلم، هذا الفيلسوف الذى كان همه الوحيد والدائم هو مشكلة الحقيقة، فتلك بالفعل واحدة من المساخر التى يمكن أن يدان بسببها عصر تافه^(٧)، "لفكره مظهر شيء ما غريب بالنسبة لزمنا ولكل شيء معاصر^(٨)."

إن العلاقات المؤسسة بين مؤلفات المفسر العظيم والتفسيرات أو التفسيرات الإضافية sur interpretaions التى تقتضيها، أو بين التفسيرات الذاتية التى قصدت أن تصحح وتستبقي التفسيرات المضللة أو العابثة وأن تصادق على التفسيرات المصدق عليها، هى شديدة التشابه - بغض النظر عن افتقارها لحس الفكاهة - مع العلاقات التى دشنها مارسيل دو شان Du champ بين الفنان ومجموعة مفسريه: يتضمن الإنتاج فى كلتا الحالتين استباقاً للتفسير، وفى لعبة التخمين المزدوج التى يلعبها مفسروه، يُستدعى التفسير الإضافي، بينما يظلون محتفظين بحق التبرؤ منه باسم عدم استفاد العمل بصفة أساسية، الذى قد يغوى كذلك بقبول أو رفض أى تفسير، من خلال السلطة المتعالية لقوته المبدعة، وهى المؤسسة أيضاً بوصفها سلطة نقدية ونقدية ذاتياً^(٩).

مما لا شك فيه أن فلسفة هيدجر هى أشد وأكمل الفلسفات سابقات

التجهيز Readymades (بالإنجليزية فى النص الأصلي، المترجم)، فهناك أعمال صنعت بغرض أن تفسر وأخرى صنعت بواسطة فعل التفسير أو بشكل أكثر دقة بواسطة التفاعل بين مفسر، ينطلق بالضرورة بواسطة تجاوز صلاحيته ومنتج، من خلال ضروب دحضه، وإعادة تعديلاته المتكررة، وتصحيحاته، يستبقى هوة لا تعبر بين العمل وأى تفسير بعينه^(١٠).

ولكن التناظر أقل اصطناعاً مما يبدو لأول وهلة: بالذهاب إلى أن معنى "الاختلاف الأنطولوجي" الذى يفصل فكر هيدجر عن كل الفكر السابق^(١١) هو أيضاً ما يفصل التفسيرات الأصلية عن التفسيرات "المبتدلة"، ما قبل الأنطولوجية، والتفسيرات الأنثروبولوجية الساذجة "مثل (تفسيرات سارتر، وفقاً لهيدجر)، لأن هيدجر يضع عمله بحيث لا يُطال ويدين مقدماً أى قراءة، تقصر نفسها عن قصد أو عن غير قصد، على معناه الشعبى وتختزل - على سبيل المثال - تحليل الوجود "غير الأصيل" إلى وصف "سوسيولوجي" مثلما فعل بعض المفسرين حسنو النية سيئو الإلهام، وكما يفعل السوسيولوجي، ولكن بقصد مختلف كلية. وبوضع تمييز داخل المؤلف نفسه لقراءتين له، يجد هيدجر نفسه فى وضع مؤاتٍ لحفز القارئ الموافق، حين يواجه بتوريات مركبة (مركبة) أو تفاهات صارخة، أن يلجأ لإرشاد المعلم. وقد يفهم القارئ بالطبع غاية الفهم، ولكن يوعز إليه بأن يشك فى أصالة فهمه الخاص، ويمتنع عن الحكم على المؤلف الذى أقيم مرة ولكل الأزمنة بوصفه مقياساً لفهمه ذاته.

هنا قد نبين عرضاً مثلاً مرموقاً يتعلق بهوس

التفسير، الذى يؤدى لتعبئة المصادر المترجمة لأخوية أممية المفسرين، لتجنب النزعة التبسيطية، كما شجبت مقدماً بواسطة تورية حاكمة: "فى اللغة الإنجليزية يعنى المصطلح errance (تجوال/ تيهان/ ضلال) وهو نتاج اصطناعى تأسيساً على المبرر التالى: المعنى الأولى للكلمة اللاتينية errare هو "أن يتجول" أما المعنى الثانوى فهو "أن يضل" أو "أن يخطئ" بمعنى "أن يضل عن الطريق القويم". وهذا المعنى المزدوج قد احتفظ به فى الكلمة الفرنسية error. كما احتفظ بالمعنيين فى الإنجليزية فى الصيغة الوصفية "errant": المعنى الأول (يتجول) يستخدم لوصف الأشخاص الذين يتجولون باحثين عن المغامرة ("مثلا الفرسان الجواله")؛ المعنى الثانى يدل على "الانحراف عن الحقيقى أو الصائب"، ينحرف erring. وليست صيغة المصدر errance، مبررة فى الاستعمال الإنجليزى العادى، ولكن نقدمها نحن أنفسنا (مقتفين أثر المترجمين الفرنسيين، ص ٩٦ وما يليها)، قاصدين أن نوحى بالفروق الدقيقة (لكلمتى) "أن يتجول" و "أن يضل" ("erring")، حيث إن الأولى هى أساس الأخيرة. ويبدو هذا أميناً مع مقاصد المؤلفين حتى نتجنب

بقدر الإمكان التفسيرات الأبسط التى قد تنشأ عفويًا بترجمتها بوصفها خطأ "error"؛ (ريتشاردسون، هيدجر ص ٢٢٤ - ٢٩؛ التشديد لى. انظر أيضاً ص ٤١٠، حول التمييز بين الكلمة الإنجليزية poetry والفرنسية poesie. (المقتطف السابق باللغة الإنجليزية فى النص الأسمى، المترجم).

إن النصوص بطبيعتها موضوع نزاع استراتيجى، ولكن لن يكون إقرارها، سلطتها، وضماناتها فى هذه النطاقات فعالة إلا إذا كان دورها مموهاً بوصفها كذلك، وخاصة - حيث إن هذه هى وظيفة الاعتقاد - فى عين مؤلفيها، حيث لا تمنح المشاركة فى رأسمالهم الرمضى إلا مقابل احترام الخصائص التى تحدد نمط أسلوب العلاقة التى يتعين أن تؤسس بين العمل والمفسر وفق المسافة الموضوعية التى تفصلهما فى كل حالة. ويتعين أن نحلل بشكل أوفى فى كل حالة فردية، ماهية المصالح النوعية للمفسر، سواء كان باحثاً مكتشفاً من الطراز الأول، أم متحدثاً رسمياً، معلقاً ملهماً، أو مربياً مدرسياً بسيطاً وفقاً للموقع النسبى الذى يشغله المفسر والعمل المفسر فى لحظة معينة فى مراتبتهما الخاصة، ولتحديد كيف وأين يذهبون بالتفسير. وهكذا قد نجد بلا شك أنه لى غاية العسر أن نفهم موقفاً متناقضاً بوضوح كموقع "الماركسيين الهيدجريين" الفرنسيين، وورثة ماركيز MARCUSE^(١٢) وهوبرت HOBERT^(١٣)، إذا لم نضع فى حسابنا حقيقة أن مشروع التبييض الهيدجرى قد ظهر فى وقته تماماً ليستبق

آمال هؤلاء الماركسيين الذين كانوا الأشد قلقاً لأن يتخففوا من عبء الالتزام، بربط الفلسفة الأرفع مكانة بين الفلسفات المعاصرة مع فلسفتهم الموجهة إلى العامة بامتياز، أى المشكوك بقوة إذن فى "ابتذالها". ومن بين كل وسائل التلاعب المخفية فى رسالة حول النزعة الإنسانية،^(١٤) لا يمكن لشيء منها، أن يمس الماركسيين "المتميزين" بفعالية مثل استراتيجية الدرجة الثانية التى تعتمد على إعادة تفسير لسياق سياسى جديد منتّم إلى الحديث عن "حوار منتج" مع الماركسية، الاستراتيجية النموذجية هيدجرًا لـ "تجاوز" (زائف) عبر التجذير radicalization التى وجهها هيدجر فى بواكير حياته ضد المفهوم الماركسى عن الانسلاّب (aliénation) (Entfremdung): الأنطولوجيا الأساسية التى تؤسس "تجربة الانسلاّب" وهى ما أدركه ماركس" (وإن يكن بطريقة لا تزال غاية فى "الأنثروبولوجية") غير أن الانسلاّب الأساسى للإنسان الأكثر راديكالية وأساسية، هو نسيانه لـ "حقيقة الوجود"، ألا يمثل ذلك بالتأكيد الراديكالية^(١٥) التى لا شىء بعدها plus ultra ne؟.

علينا فقط أن نعيد قراءة الأطروحات المثيرة للدهشة غالباً التى يبرر فيها جان بوفريه Beufret Jean، وهنرى لوفيفر Henri Lefebvre، وفرانسوا شاتليه François Chatelet، وكوستاس أكسيلوس Kostas Axelos^(١٦) التماثلات التى يرسمونها بين ماركس وهيدجر، لنقتنع بأن هذا الترابط الفلسفى غير المتوقع يقوم بقدر شديد الضالة على حجة "داخلية" إن أردنا الدقة: لقد

استحوذت على رؤية فائقة - بالرغم من أن هذه الكلمة ليست غاية فى الدقة - وهى تغلب على سبب تضادها مع ابتذال أغلبية النصوص الفلسفية التى ظهرت فى الأعوام الأخيرة، (هـ. لوفيفر) "ليس هناك من تناحر بين رؤية هيدجر التاريخية - الكونية ومفهوم ماركس العملى التاريخى (هـ. لوفيفر)؛ إن القاسم المشترك الذى يوحد بين ماركس وهيدجر، أى الذى يربطهما فى عيني، هو حقبتنا نفسها، عصر الحضارة الصناعية عالية التطور والانتشار الكونى للتكنولوجيا (...) وأخيراً، فإن هذين المفكرين يتقاسمان نفس الموضوع على الأقل (...) الذى يميزهما عن السوسيولوجيين، الذين لا يحللون على سبيل المثال، سوى تجليات معينة حيناً هنا، وحيناً هناك، (ف. شاتليه). انطلق ماركس وهيدجر كلاهما نحو نقد جذرى لعالم الحاضر وكذلك الماضى، وهما يتقاسمان اهتماماً مشتركاً بالتخطيط لمستقبل الكوكب، (ك. أكسيلوس)؛ "يكن إسهام هيدجر الأساسى فى أنه يساعدنا على أن نفهم ما قاله ماركس" (ج. بوفريه)؛ استحالة أن يكون نازياً هو جزء لا يتجزأ من المنعطف بين الوجود والزمان والزمان والوجود. إذا لم يكن الوجود والزمان قد

حفظ هيدجر من النازية، فقد كان الزمان والوجود الذى ليس كتابًا، وإنما مجمل تأملاته منذ عام ١٩٣٠ ومطبوعاته منذ ١٩٤٦، هى التى أبعده دون رجعة (ج. بوفريه)، "هيدجر ببساطة شديدة ماذى" (لوفيفر) "يو اصل هيدجر، فى أسلوب غاية فى الاختلاف، عمل ماركس"، (ف. شاتليه).^(١٧)

ولا تكفى المصالح النوعية للمفسرين، ولا صميم منطق المجال الذى يؤدى بالقراء الذين يتمتعون بأعظم كفاءة وموهبة إزاء سير القديسين الهرمونيوطيقية (التأويلية)، إلى الاتجاه نحو الأعمال الأشد تميزًا لتفسير لماذا أمكن أن يعترف بفكر هيدجر فى مرحلة ما، وفى أشد القطاعات فى المجال الفلسفى تباعدًا، بوصفه الإنجاز الأشد تميزًا للطموح الفلسفى. ولا يمكن أن يدرك هذا المصير الاجتماعى إلا على أساس تجانس مسبق للاستعدادات مستمد من منطق اصطفاء وتدريب هيئة من أساتذة الفلسفة ومن موقع المجال الفلسفى فى بنية مجال الجامعة والمجال الثقافى،... إلخ. ولم يكن لنخبوية البورجوازية الصغيرة عند "زبدة" الهيئة الأستاذية التى شكلها أساتذة الفلسفة، على الأقل فى فرنسا حيث كانت أصولها تتجذر غالبًا فى الشرائح الأدنى من البورجوازية الصغيرة، وحيث كانت قد أظهرت جسارة أكاديمية بطولية فى هزيمة قمم المراتبية إنسانية المذهب وشقت طريقها إلى أعلى داخل أسمى برج عاجى للنظام التعليمى، عاليًا فوق العالم وأية قوة عالمية، لم يكن لها إلا أن تردد صدى ذلك النتاج النموذجى

لاستعدادات مماثلة لها.

وتأثيرات اللغة الهيدجرية - التى يظهر أنها الأكثر خصوصية، وأهمها كل تلك التأثيرات التى تؤلف البلاغة المترهلة للموعظة الدينية، وهى تنويع على لحن نص مقدس تشتغل كلحن لتعليق مطرد لا ينتهى، تقوده نية استفاد موضوع هو بالتعريف غير قابل للاستفادة - لا تفعل أكثر من أن تحمل الألاعيب المهنية إلى درجة قصوى من التطرف النموذجى، ومن ثم تضى عليها شرعية مطلقة تسمح لـ "الأنبياء من كرسى السلطة المعصومة" ex-Cathedra (Kathederpropheten)، كما أسماهم فيبر weber، بأن يعيدوا روتينًا إنتاج وهم كونهم فوق الروتين. لا تتجح آثار هذه النبوة الكهنوتية تمامًا إلا على أساس التواطؤ العميق الذى يربط المؤلف ومفسريه فى قبول الافتراضات المسبقة التى يتضمنها تعريف سوسيولوجى لوظيفة "الكهنوتى الأدنى مرتبة"، كما قال فيبر weber أيضًا: لا شيء من بين هذه الافتراضات، يخدم على نحو أفضل مصالح هيدجر أكثر من إضفاء حق إلهى على النص أى تحويل النص إلى مطلق l'absolutisation du texte من قبل أى قارئ متعلم يحترم ذاته. لقد استلزم الأمر انتهاك واجب الحياد الأكاديمى الذى بلغ حدًا استثنائيًا بالالتحاق بعضوية الحزب النازى حتى يمكن إثارة مسألة "الفكر السياسى" عند هيدجر غير أنها سرعان ما قُبرت مرة أخرى، حيث بدت كأنها لفنة غير ملائمة. وذلك نوع آخر من التحديد: لقد استبطن أساتذة الفلسفة بعمق التعريف الذى يستبعد من الفلسفة أى إحالة ظاهرة للسياسة حتى انتهوا أخيرًا إلى أن ينسوا أن فلسفة هيدجر هى

ولكن الإدراك الصحيح شكلياً سوف يبقى شكلياً محضاً وخاوياً إن لم يكن غالباً غطاءً لفهم أعمق وفي نفس الوقت أكثر إعتاماً، وهو يتأسس على التماثل التام للمواقع بهذه الدرجة أو تلك على قاعدة صلة التطبع *habitus*. أن تفهم معناه أيضاً أن تفهم ما يدور في ذهن الكاتب *à demi mots*، أى أن تقرأ ما بين السطور وأن تعيد فى صيغة الممارسة (أى، غالباً، بشكل لا واع) إحداث التداعيات والبدائل اللغوية، التى هيأها المنتج بداية أيضاً بشكل غير واع: وهذه هى الكيفية التى وجد بها حل للتناقض النوعى للخطاب الأيديولوجى، الذى يستمد فعاليته من ازدواجه ولا يمكن أن يعبر شرعياً عن المصالح الاجتماعية إلا فى أشكال تمويه أو تشبى به. إن تماثل المواقع والتناغم الناجح لحد بعيد للتطبع *habitus* يشجع على اعتراف عملى بالمصالح التى يمثلها القارئ والشكل النوعى للرقابة الذى يحظر التعبير المباشر عنها، وهذا الاعتراف يعطى بالمعنيين اللذين للكلمة مدخلاً مباشراً لما يعنيه الخطاب، باستقلال عن أى عملية واعية لفك الشفرة *décodage*^(١٨) ويولد هذا الفهم ما قبل اللفظى من المواجهة بين دافع تعبيرى لم ينطق به بعد، أو حتى مقموع، ونمط تعبيره المقبول، الذى ترابط بإفصاح فعلاً وفقاً للمعايير المقبولة ضمناً فى المجال الفلسفى. وحتى سارتر *Sartre*، الذى كان من المحتم أن يتمرد على تصريحات إيمان هيدجر النخبوية إذا كانت قد عُرِضت له فى هيئة ما أسمته سيمون دى بوفوار *Simon de Beauvoir* "فكر الجناح اليمينى" (ناسية أن يشمل هيدجر)،^(١٩) ولم يكن بمقدوره أن يدرك

بنفاذ بصيرة التعبير الذى قدمته مؤلفات هيدجر لتجربته الخاصة فى العالم الاجتماعى، إذا لم تكن قد ظهرت له مرتدية أشكالاً تناسب مواضع وخصائص المجال الفلسفى. ويمكن أن ينشأ الاتصال بين العقول الفلسفية على هذا النحو من تشارك لاوعيمهم الاجتماعى. ويفكر المرء فى رواية الغثيان *La nausée*، وهى التعبير المتسامى به لتجربة شاب مثقف من "النخبة" ووجه فجأة باللامغزى (أى، اللامعنى العبثى)، وانعدام أهمية نصيبه من الحياة وبالمكان الذى خصص له - كمعلم فلسفة فى مدينة ريفية صغيرة. وقد وضع فى موضع حرج *en porte à faux* داخل الطبقة السائدة، بوصفه بورجوازيًا غير شرعى، مسلوباً من حقوقه البورجوازية وحتى من إمكانية ادعائها (وهو موقف موضوعى يجد تقريباً ترجمة شفافاً له فى فكرة "الغل" ابن الحرام)، يمكن للمثقف أن يحدد نفسه فقط بالتعارض مع بقية العالم الاجتماعى، المصنفين بوصفهم "أنذاً أقذرين"، أى، "البورجوازيين" ولكن بالمعنى المقصود عند فلوبير بقدر أكبر من المعنى المقصود عند ماركس، ويعنى كل هؤلاء الذين يشعرون بالراحة مع أنفسهم والأمن على حقوقهم لأنهم يملكون حظ ولعنة عدم التفكير. وإذا ما وافقنا على أن نتعرف فى "البورجوازي" و"المثقف" التحقق "الوجودى" لمن سوف يصبح فيما بعد، فى مذهب سارتر ملطف التعبير فلسفياً ما هو فى ذاته *en soi* (الكائن المكتف بذاته) ولأجل ذاته *pour soi* (الكائن الواعى بذاته)، سوف نفهم على نحو أفضل معنى "الحنين لأن تكون إلهاً"، أى، المصالحة بين البورجوازي والمثقف (الذى يعيش كبورجوازي ويفكر مثل نصف إله"، كما قال فلوبير)، بين السلطة التى لا فكر لها والفكر الذى لا سلطة له.^(٢٠)

التفسير الذاتي وتطور المذهب

حتى إذا كانت الظروف السياسية الخارجية قد لعبت دوراً في الانسحاب الحذر أو الانشقاق المحسوب للذين قادا هيدجر، حين "أحببته" النازية (وذلك بلا شك بسبب الجوانب المبتذلة وقاصرة الراديكالية للحركة)^(١) وقادته إلى أن يتبنى مواضع فكرية ومؤلفين على مسافة مأمونة في الزمان أو مقبولين في ذلك الحين (مثل نيتشه Nietzsche بصفه خاصة)، فيبقى الحال أن "المنعطف" أو القلب Kehre الشهير الذي أعلن في رسالة حول النزعة الإنسانية، ووصف بإطلاق، سواء من مؤلفه أو من قبل المعلقين عليه، باعتباره إما قطيعة جذرية أو تطوراً منطقيًا، ليس سوى الناتج النهائي فحسب لسيرورة تكامل هُندست (بالبناء للمجهول) بواسطة مذهب منظم ذاتيًا وكيف ذاته، بمعونة عملية لطف التعبير الإضافية لفتترات الرقابة المشددة كما لو كان بواسطة سحر ما (في ظل حكم النازي، وبعد استقالته، ثم مرة أخرى بعد نهاية الحكم النازي).^(٢) وإذ يوضع المذهب في الممارسة، فإنه يفقد الصلة بأصوله ويتحرك دانيًا منها في نفس الوقت: ويصبح الثوران الفج للتهجمات السياسية أكثر فأكثر ندرة بقدر ما يصير المذهب مكتملاً وناجزًا، منغلقًا على ذاته، أي على التضمينات النهائية لمصادراته الأولية، عبر تقدمها المستمر نحو اللاعقلانية المطلقة التي كانت متضمنة منذ البداية، كما أدركها

هوسرل Husserl، في بديهياتها الفلسفية، التماثلية مع العدمية في السياسة. وإذا يرفض بشكل تسلطي أى تفسير "أنثروبولوجي" لكتاباتهِ الأولى (خاصة في رسالة إلى جان فال عام ١٩٣٧) يطور هيدجر تلطفات تعبيرية جديدة: إذ يضع نفسه تحت راية زعيم (فوهرر) روحى مثل هولدرلين Hölderlin (وهو نوع من نقيض جرمانى لبودلير، الذى يرمز إلى الفساد المدينى الفرنسى) يبين للعالم المخرج من انحلاله الشامل،^(٢) وهو يردد لعناته على "الحس المشترك" و"الفهم العادى" ويعيد إلى الذهن استحالة الوجود - هناك l'être La "المغمور" فى السلبية و"التناهى"، تفادى الاستغراق فى العالم، "نسيان الوجود" "التيهان"، "السقوط"، "الانحلال" (الهلاك Verderb): وها هو يجدد مرة أخرى، فى مصطلحات أكثر شفافية وأكثر صوفية، شجبه للنزعة التقنية والعلموية مُترجماً فى مصطلحات طنانة أيديولوجية أصحاب النبؤات Vates كما تدرس فى المدارس، وهو يعلن عبادة الفن، والفلسفة بوصفها فناً، وأخيراً يطرى نكران الذات الصوفى فى وجه المقدس والغامض، حيث يصير الفكر قربان أضاحى، هبة من الذات للوجود؛ تفتحاً؛ استباقاً؛ تضحية، مع تمثل التفكير Denken فى الشكر Danken والألعاب اللفظية الكثيرة الأخرى المجهددة والطافحة بالنقّة المتولدة غالباً مما يقترب من أن يكون اعترافاً عاماً.

لقد انجذب هيدجر دومًا، عبر كل من أسلوبه وأفكاره الرئيسية، نحو القطب الذى مثله ستيفان جورج - أو على الأقل ما اعتبر أن جورج يرمز إليه - كما لو أن الاعتراف الذى تمتع به برر تخليه عن دور "المتنرد" النبوى، القريب من العالم والنص، مقابل شخصية

ساحر شعر المفهوم Begriffsdichtung. إن مصدر السيرة التى تؤدى دون اضطراب أو خيانة من هيدجر الشاب إلى هيدجر الناضج، هى مؤلف تأكيد الذات Selbstbehauptung "الدفاع" و"إثبات الذات" والتفسير الذاتى^(٤) Selbstinterpretation، الذى اتخذه الفيلسوف فى علاقته بالحقيقة الموضوعية لعمله كما انعكس عليه مرتدًا بواسطة المجال.^(٥) وكان هيدجر محقًا فى أن يكتب إلى الموقر ريتشاردسون أنه لم يجحد أياً من مواقفه الأولى: "إن تفكير المنعطف (القلب) هو بمثابة تغير فى فكرى. ولكن هذا التغير ليس نتيجة لتغير وجهة نظرى، وليس بدرجة أقل كثيرًا نتاجًا للتخلى عن الموضوعية الأساسية فى الوجود والزمان sein und zeit.^(٦) فى الواقع، لم يجحد أى شيء، كل شيء أعيد نفيه.^(٧)

التفسير الذاتى، الذى هو رد المؤلف على التفسيرات والمفسرين الذين يوضعون عمله وفى نفس الوقت يصفون شرعية على المؤلف، بإخباره ما هو، ومن ثم مخولينه أن يكون ما يقولون إنه هو، يقود هيدجر الثانى إلى أن يحول مخططات ممارسة هيدجر الأول الأسلوبية والكشفية إلى منهج.^(٨) وهكذا فإن كل نظرية اللغة اللاحقة لا تفعل سوى أن تخدم فى تشكيل الاستراتيجيات والتقنيات المعروضة فى الممارسة منذ البداية الأولى بوصفها خيارًا واعيًا: يتلبس المؤلف المكرم المشهور حقيقته الموضوعية ويجعلها حقيقة مطلقة بتحويل مظهرها إلى خيار فلسفى. إذا كانت اللغة تسيطر على الفيلسوف بدلاً من أن يسيطر الفيلسوف على اللغة، وإذا كانت الكلمات تلعب مع الفيلسوف بدلاً من أن يلعب الفيلسوف مع الكلمات،

فإن ذلك يرجع إلى أن لعب الكلمات هو عين لغة الوجود، أى أنطو - لوجى onto - logy. ليس الفيلسوف سوى تابع المقدس، وكل تعاويذه اللفظية ليست سوى استعداداً للقدوم الثانى (Parousia).

هنا يمكن لنا أن نقتبس نصوصاً لا حصر لها جرى التعبير فيها عن هذه الفكرة الرئيسية، خاصة فى كل كتاباته حول هولدرلين، حيث نرى بوضوح خاص الدلالة السياسية لنظرية الشاعر بوصفه الناطق بالنيابة - Fürsprecher - إنه من يتحدث باسم الوجود، أى لصالحه ونيابة عنه، وهو الذى يوحد ويحرك الشعب Volk، الذى يفسر صوته من خلال عودته إلى لغة أصلية (ursprache) (م. هيدجر، مقابلة لهولدرلين، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، وهناك أيضاً هولدرلين وماهية الشعر) ينبغى أن تقرأ أيضاً هيل - صديق البيت Hebel - l'ami du foyer (قضايا على المجلد الثالث) وتحليل (ر. ميندر R. Minder) له (مارتن هيدجر والمحافظة الزراعية؛ ألمانيا اليوم العدد ٦ (يناير - فبراير ١٩٦٧)، ص ص ٣٤ - ٤٩) ولا تتضارب هذه الاستراتيجيات لاستعادة الحقيقة الموضوعية مع النفس: "الإشارة فى كتاب الوجود والزمان إلى" الوجود - فى "l'être dans" بوصفه بيتاً ليس لعبة

اشتقاقية فارغة. ونفس الإشارة فى مؤتمر عام ١٩٣٦، الإشارة إلى قصيدة هولدرلين "يتملك الإنسان كل القدرات ولكنه يسكن هذه الأرض شعرياً" voll verdienst, doch dichterisch whont der Mensch auf dieser "Erde" ليس تزييناً لتفكير ينقذ نفسه من العلم بواسطة الشعر. إن الحديث عن بيت الوجود ليس نقلاً لـ "صورة" البيت إلى الوجود. ولكن يوماً ما، سنفكر فى ماهية الوجود بطريقة تلائم مادته، وسوف نكون قادرين ببسر أكثر أن نفكر فى ماهية "البيت"، وما معنى "أن نقيم" (م. هيدجر، رسالة حول النزعة الإنسانية، نفس المصدر، ص ١٥٧؛ التشديد لى).

لقد أنجز عمل التفسير الذاتى هذا عبر ومن خلال التصويبات، والتصحيحات، والتوضيحات، والتفنيدات التى يدافع المؤلف من خلالها عن صورته العامة ضد النقد - وبصفة خاصة النقد المؤسس سياسياً - أو، ما هو أسوأ، ضد كل أشكال اختزاله وتمثله فى هوية مشتركة.

سوف يرينا أحد الأمثلة مدى بقطته: "لقد اخترنا حرفة نجار الأثاث بوصفها مثلاً، مفترضين أنه لن يتراءى لأحد أن هذا الخيار يشير لآى توقع بأن حالة كوكبنا يمكن فى المستقبل المنظور، أو

بالفعل سوف تتغير أبداً مرتدة إلى أنشودة رعوية ريفية"، (م. هيدجر، ما هذا الذى يسمى تفكيراً؟، باريس، P.U.F، ١٩٥٩، ص ص ٩٣-٩٤) مثل استراتيجيات فرض الحذر تصبح استراتيجيات فرض الشكل أكثر إتقاناً: مطبقاً على فلسفة الباكرا نمط الفكر الذى طبقه هيدجر الأول على بنى اللغة العادية وعلى الأشكال العامة لتمثيل العالم الاجتماعى، يخضعها هيدجر الثانى إلى تورية من الدرجة الثانية، تدفع إلى نقطة الكاريكاتير الإجراءات والتأثيرات القديمة: هكذا، فى الوجود والزمان (ص ٣٨٤) فإن كلمة الحظ Geshick تدخل فى لعب غاية فى الوضوح مع Geschehen (يظهر) Geschichte (تاريخ)

(Das shicksalhafte Geschick des Dasein in und mit Seiner "Generation" macht das Volle, eigentliche Geschehen des Dasein aus)

(إن القدر المصيرى للوجود (الفردى) Dasein فى ومع تولده ينحو إلى تأليف التاريخ الأصل التام للوجود هناك Dasein) معيناً حينئذ "المصير المشترك" ميراث كل الشعب الذى يتعين على الوجود هناك أن يتخذه فى الأصالة، بينما أدرجت عند هيدجر الثانى فى تركيب لفظى مختلف تماماً، كما يبين ريتشاردسون ذلك

بوضوح: مع الكلمات الألمانية التى تقابل "الإرسال" (Schicken)، و"التاريخ" (Geschichte) و"الحظ" (Schicksal)، تشق الكلمة Geschick من كلمة يحدث ويحى إلى الوجود (Geschehen). وبالنسبة لهيدجر فإنها تعين حدثاً (Ereignis)، من ثم فبواسطة الحدث، يرسل الوجود ذاته (Sich schickt) حتى إلى الإنسان. إننا نسمى الإرسال "انبعاثاً خارجياً" e-mitting. معتبراً بوصفه منطلقاً من الوجود، والإرسال هو "mittence" معتبراً بوصفه مجيئاً إلى الوجود فى الإنسان، فإنه يحى مع com-mitting، أو ملازمة الحظ (Schicksal). ومن ثم فإن الأخير يحل محل ترجمة الوجود والزمان SZ بوصفه "حظاً". إن جماعية التراسلات mittence تؤلف الوجود بوصفه - تاريخاً (Ge-Schick-e, Geschichte)، الذى نترجمه بوصفه حدثاً متقطعاً "inter-mittance". كل هذا يصبح أوضح فى التأمل حول "إعادة تذكر" هولدرلين (و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص ٤٣٥ هـ. ١)

(هناك مواضع باللغة الإنجليزية فى هذا المقطع، المترجم)

هذا الحذر العاطفي المشبوب، الذى يستثمر اقتداراً أستاذياً من الإحالات والتصنيف فى المشروع النبوى للبحث عن تميز، يؤلف بلا شك المبدأ الحقيقى للتطور النسقى الذى يحول، من تنفيذ إلى آخر، ومن نفى إلى إعادة - نفى، من تعبير عن الابتعاد (عن هوسرل، ياسبرز، سارتر إلخ) إلى تجاوز لكل التحديدات والتعينات، سواء كانت جماعية أو حتى فردية يحول بشكل متلاحق فكر هيدجر إلى أنطولوجيا سياسية سلبية.^(٩)

إن هؤلاء الذين يتقصون عن نازية هيدجر ينسبون دائماً للخطاب الفلسفى استقلالاً مبالغاً فيه أو مقللاً منه: إنها حقيقة واقعة أن هيدجر كان ملتحقاً بالحزب النازى، ولكن لا هيدجر الأول ولا هيدجر الثانى كانا أيديولوجيين نازيين بالمعنى الذى كأنه العميد كريسك krieck، بالرغم من أن انتقادات الأخير ربما تكون قد جعلت هيدجر ميالاً إلى أن يبقى على مسافة من النزعة العدمية. الأمر الذى لا يعنى أن فكر هيدجر ليس ما هو عليه، أى مكافئاً بنيوياً فى النظام "الفلسفى" لـ "الثورة المحافظة"، التى تمثل النازية مثلاً آخر لها، أنتجت وفق قوانين تشكل أخرى، وهى من ثم غير مقبولة حقاً لهؤلاء الذين لم يستطيعوا ولا يستطيعون أن يدركوها فى الصيغة المعلاة التى أعطيت لها بواسطة الخيمياء الفلسفية. وبالمثل فإن نقد كارناب KARNAP الشهير يخطئ هدفه بمهاجمته خطاب هيدجر بوصفه غامضاً وخاوياً، وتعبيراً بسيطاً غير موهوب عن "الإحساس بالحياة".^(١٠) وفى الواقع فإن تحليلاً منطقياً محضاً ليس بأقدر من تحليل سياسى محض على تقديم تفسير لهذا الخطاب المزدوج الذى

تكمّن حقيقته فى العلاقة بين النسق الشكلى المعلن المشار إليه بواسطة النمذجة الشكلية، والنسق المكبوت الذى يقدم بطريقته الخاصة، أيضاً دعماً متماسكاً لكل الصرح الرمزى. إن هؤلاء الذين يجربون الإصرار على التمسك بالمعنى "الدقيق" للنص، و"أى معنى فلسفى بدقة، مانحين من ثم هذا المعنى المؤكد المبرز سلطة أن يبرز المعانى الأخرى التى توحى بها الكلمات التى هى فى ذاتها غامضة وملتبسة وخاصة أحكام القيمة أو التضمينات العاطفية التى يستتبعها استعمالها العادى، يصرون فى الواقع على أن هناك نمطاً واحداً شرعياً للقراءة، هو نمطهم. وهكذا فإننا نرى أنه لكى نجد سبيلاً إلى الفلسفة، إلى الحس باللعب والإيمان بها illusio على نحو فلسفى حصراً، فليس من الكافى أن نتبنى لغة، مطلوب منا أن نتبنى أيضاً موقفاً عقلياً يجهد لاستنباط معانٍ بديلة من نفس الكلمات: فالخطاب الفلسفى يمكن أن يقرأه أى أحد، ولكن الوحيد الذين سيفهمونه حقاً سيكونون هؤلاء الذين لم يتمكنوا فحسب من الشفرة الحقيقية وإنما أيضاً من نمط القراءة الذى يتيح للمعنى الدقيق للجمال أن يفتح بوضعها فى الحقل الملائم، أى فى الفضاء العقلى المشترك لكل هؤلاء المرتبطين بأصالة بالفضاء الاجتماعى للفلسفة.

وهؤلاء الذين يفرضون نمطاً شرعياً للقراءة، ومعنى دقيقاً يمنحون أنفسهم من ثم وسائل لأن يضعوا على عاتق المتلقى، تهمة الجهل أو سوء النية، القراءة سيئة الإمام أو سيئة المقصد، أى المعنى غير الكامل أو غير الصحيح، المعنى المراقب، المحرم، المكبوت، وبمعنى آخر، إنهم يستطيعون أن يعبروا عن ذاتهم بدون أن يضطروا

مدخل: التفكير المتببس

- ١- اقتبس، أ. هاميلتون، وهم الفاشية، المثقفون والفاشية، ١٩١٩-١٩٤٥، باريس، جاليمار، ص ١٦٦.
- ٢- ف. فيديه، ثلاث حملات ضد هيدجر، مجلة نقد، ١٩٦٦، العدد ٢٣٤، ص ٨٨٣-٩٠٤، بصدد هيدجر (ر. ميندر، ج.ب. فابيه، أ. باترى) مجلة نقد، ١٩٦٧، العدد ٢٣٧، ص ص ٢٨٩-٢٩٧، ف. فيديه، بصدد هيدجر (ف. بوندى، ف. فيديه) مجلة نقد، ١٩٦٨، العدد ٢٥١، ص ص ٤٣٣-٤٣٧. (١٩٨٧: ويصدق هذا أيضاً على كتاب فيكتور فارياس، هيدجر والنازية، لا جراس، فردييه، ١٩٨٧، وهو وإن كان يتضمن بعض الوقائع الجديدة فقد أخفق فى النفاذ إلى جوهر العمل إلا لمأماً، فضلاً عن أنه يقدم تبريرات لأنصار القراءة الداخلية. وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو للدهشة إذا كانت المناظرة التى أثّرت قد كررت ما دار فى الجدال الذى جرى منذ عشرين عاماً).
- ٣- لم تُذكر حتى حلقة البحث التى خصصها هيدجر خلال شتاء ١٩٣٩-١٩٤٠ لكتاب يونجر العامل رغم أن ثبت المطبوعات الذى أعده ريتشاردسون (و. ج. ريتشاردسون، هيدجر من فلسفة الظاهريات إلى الفكر، لاهاي، مارتينوس نيجهوف، ١٩٦٣، ص ص ٣٦٣-٦٧١) قد راجعه هيدجر نفسه ووضع حواشيه (الذى يبدو أنه قد رفض دوماً أن

للإعلان عن ذاتهم، وهم يخولون ذاتهم مقدما صلاحية الاتصال من أى معانٍ إضافية خفية، أى شىء يمكن أن يفسر فقط بالإحالة إلى سياق لم يكن هو الأفضل. ولكن هل يتعين علينا أن نتحدث عن توظيف تكتيكات مزدوجة، أو حتى عن عرض استراتيجية بلاغية؟ يميل التحليل الذى يوضع بذاته الدلالات المكبوتة، إلى أن يشجع آلياً مثل هذا التمثل الغائى للنشاط المبدع. ولكن فى الواقع بمجرد أن نحاول أن نفهم، لا أن نجرّم أو نبرر، نرى أن المفكر هو بدرجة أقل ذات أكثر منه موضوع استراتيجياته البلاغية الأشد جوهرية، تلك التى جرى تفعيلها حينما، أدت بواسطة الميول العملية لتطبعه *habitus*، إلى أن يصبح مسكوناً، مثل وسيط روحانى، إذا جاز القول، بمتطلبات الفضاءات الاجتماعية وهى فى آن معاً فضاءات عقلية تدخل فى علاقة من خلاله. ربما يعود ذلك إلى أن هيدجر لم يعرف قط بحق ماذا كان يقوله إلا بوصفه ما استطاع قوله دون أن يضطر إلى أن يقول لنفسه حقاً ما قاله. وربما لنفس السبب رفض حتى النهاية أن يناقش مسألة تورطه مع النازية: فعمل ذلك على الوجه اللائق يعنى أن يعترف (لنفسه وكذلك للآخرين) بأن هذا "الفكر الأساسى" لم يصنّع أبداً أساسه بشكل واع، وأن اللاوعى الاجتماعى هو الذى تحدث من خلال أشكاله، فضلاً عن الأساس "الأنثروبولوجى" اللفظ لعماء المتطرف، الذى لا يمكن أن يعزّر إلا بأوهام القدرة الكلية للفكر.

يقدم معلومات عن سيرته الذاتية من خلال تنويع استراتيجيه على الماهوى wesentlichkeit، التى تكمن فى تأسيس الفكر بوصفه أساساً وحقيقة الحياة).

٤- وهى بصفة أساسية نداء موجه إلى "الطلاب الألمان" فى ٣ نوفمبر ١٩٣٣، والنداء الموجه إلى "الرجال والنساء الألمان" فى ١٠ نوفمبر ١٩٣٣، و"نداء خدمة العمل" فى ٢٣ يناير ١٩٣٤ وقبل كل شئ تأكيد ذات الجامعة الألمانية فى ٢٧ مايو ١٩٣٣ (انظر مارتن هيدجر، خطابات وتصريحات، ترجمة عن الألمانية: ج. ب. فاييه، توسطات، ١٩٦١، العدد ٣، ص ص ١٣٩-١٥٩، وعن الأصول انظر: ج. شنيبرجر (Nachlese Zu Heidgger, Bern 1962).

٥- ب. جاي، ثقافة فايمار، اللامنتمى كمنت، لندن، سكر وواربورج، ١٩٦٨، ص ٨٤ (بالإنجليزية).

٦- و. ج. ريتشاردسون، المصدر نفسه، ص ص ٢٥٥-٢٥٨.

٧- كارل لويث، التضمينات السياسية لفلسفة الوجود عند هيدجر، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد الثانى، ١٩٤٦، ص ص ٣٤٣-٣٦٠.

٨- يواجه عمل هيدجر التاريخ الاجتماعى بمشكلة مشابهة لمشكلة النازية داخل نظامه: بقدر ما يمثل ذروة وكمال كلية تاريخ الفلسفة الألمانية المستقل نسبياً فإنه يثير مسألة خصائص تطور نظام الجامعة الألمانية، ومتقيها، بنفس الشكل الذى تثير به النازية مسألة خصائص التطور التاريخى لألمانيا، وهما مسألتان مترابطتان (انظر: ج. لوكاتش: حول خصائص التطور التاريخى لألمانيا فى كتاب تحطيم العقل Die Zerstörung der Vernunft، برلين، ١٩٥٥، ص ص ٣١-٧٤).

٩- لهؤلاء الماديين، الذين يفتقرون للعتاد والعدة، سوف نستدعى الحقائق وحدها، وقد كان يمكن لهم أن يكتشفوها بأنفسهم إذا ما قاموا، ذات مرة، بتحليل علمى بدلاً من إصدار الأوامر والأحكام الرئاسية (انظر: بولانتراش، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، باريس، ماسبيرو، ١٩٧١) ولكن قد يفهمون على نحو أفضل فى هذا الشكل، أى عندما نحيلهم إلى مقدمة كتاب الصراع الطبقي فى فرنسا، حيث يثير إنجلز مسألة العقبات العملية التى تواجه المفهوم المادى فى مسعاه لتحديد الأسباب الاقتصادية فى نهاية المطاف (ف. إنجلز، مقدمة لكتاب ك. ماركس، الصراع الطبقي فى فرنسا، باريس، المنشورات الاجتماعية، ١٩٤٨، ص ص ٢١-٢٢).

الفصل الأول

الفلسفة المحضة وروح العصر

١- م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، باريس، جاليمار، ١٩٧٣ (الطبعة الفرنسية الثانية عشر، ١٩٥٨) ص ١٥٣.

٢- حول خيبة الأمل التى سببتها الثورة فى نفوس المثقفين، انظر: ب. جاي، نفس المصدر ص ص ٩-١٠.

٣- انظر جورج ل. موس، أزمة الأيديولوجية الألمانية، نيويورك، المكتبة العالمية، جروسيه ودونلاب، ١٩٦٤، ص ص ١٤٩-١٧٠، فيمار، Das SelbstverStandnis der Deutschen، شتوتجارت، ١٩٦١، ر. ميندر كتاب القراءة يعكس الوعى الجمعى، ألمانيا اليوم، مايو - يونيو ١٩٦٧، ص ص ٣٩-٤٧.

٨- انظر: إ. ترولتش "Die Revolution in der wissenschaft in Gesammelte Schriften, t. 4, Aufsätze Zur Geistesgeschichte und religionssoziologie, Scienta, verlag Aalen, 1966, PP 653-677 ire ed. Tubingen 1925.

(١٩٨٧: إن هذا المقتطف مُهدى بصفة خاصة لهؤلاء الذين يندهشون بحكم "جهلهم بالتاريخ عندما يكتشفون إعادة التكرار المعاصرة لهذه المدارات الحزينة الحاضرة دائماً في العالم الثقافي، ولكن التي يُلقي بها من حين إلى آخر على واحدة من قمم الأمواج الدورية للموضة.

٩- ج. ل. موس، نفس المصدر ص ١٥٠.

١٠- ارتفع عدد الطلاب في التعليم العالي من ٢٧,٠٦٤ في عامي ١٩١٣-١٤ إلى ٧١١,٨١١ في عامي ١٩٣١-٣٢ أى بنسبة ١٠٠: ١٦٤. آثار التخفيض النسبي للمصروفات الدراسية خلال فترة التضخم تزايداً حاداً في أعداد الطلاب، (انظر: ج. كاستلان، ألمانيا فايمار، ١٩١٨-١٩٣٣ (باريس، أ. كولين، ١٩٦٩) ص ٢٥١ وحول آثار هذا التزايد الحاد، انظر: ف. رنجر، تدهور الماندارين "المتقنين" الألمان: المجتمع الأكاديمي الألماني، ١٨٩٠-١٩٠٠ (كامبريدج، مارس، هارفارد يونيفرستي برس، ١٩٦٩).

١١- انظر شهادة فرانز نيومان، اقتبسها ب. جاي نفس المصدر، ص ٤٣.

١٢- حول النقد الحداثي وممثليه في الجامعة، قبل عام ١٩١٨، فيرشوف، تسجيلر لهيمان، سيما بعد ذلك، ليوبلد فون فيسه، باول ناتورب، الفرد فيركاندت، ماكس شيلر، انظر: ف. رنجر، نفس المصدر، خاصة ص ٢٦٩-٢٨٢.

٤- تتلخص عقدة الفيلم فيما يلي: في عام ٢٠٠٠، يتمرد فرديه، وهو ابن حاكم العاصمة جوفردرسن على الأرستقراطية التي تحكم المدينة والتي قدرت على العمال أن يعيشوا حياة غير إنسانية تحت الأرض أسفل القاعات التي توجد بها الآلات، أما ماريما فهي عاملة تشجع أترابها على انتظار وصول (الوسيط المتحدث Fürsprecher)، الذي سوف يوحد المدينة. وفرديه هو ذلك المخلص. ولكن أباه يقف عقبة في طريق "رسالته". حيث صنع بمعونة العالم روتوانج إنساناً آلياً بمثابة قرين لماريما التي تحرض العمال على الثورة. وتنجح الخطة ويحرق العمال الآلات متسببين بهذه الطريقة في إغراق محل سكنهم وظناً منهم أن أطفالهم قد ماتوا خلال الكارثة فقد استولوا على الإنسان الآلي وحرقوه. ولكن في نفس الوقت، قام فرديه وماريما الحقيقيين بإنقاذ الأطفال. ويطارد روتوانج ماريما على سطح الكاتدرائية. ويتبعه فرديه وخلال الصراع بينهما، يفقد روتوانج توازنه ويسقط ميتاً ويندم جوفردرسن بعد أن تأثر بالخطر الذي حاق بابنه ويوافق على مصافحة ممثل العمال.

٥- E. Jünger, Der Arbeiter, Hamburg, Hanseatisdi verlagsanstalt, 1932 - Republie in: E. Jünger Werke, Stuttgart Ernst Klett, S. D. Vol. VI.

٦- يذكر "هيدجر قراءته لأعمال ديستوفسكي (وأيضاً أعمال نيتشه، وكيرجور ودلثاي) بوصفها واحدة من الخبرات المكونة لحياته الدراسية (انظر: أو. بوجليسه، فكر هيدجر، باريس، أوبيه، ١٩٦٧، ص ٣١).

٧- انظر: أ. شينجلر، الإنسان والتقنية، Der "Mensch und die Technik, 1931، باريس، جاليمار، ١٩٥٨، ص ص ١٤٧-١٤٨ (التشديد لي).

١٣- ج. ل. موس نفس المصدر ص ١٥٠.

١٤- ماكس فيبر، العالم والسياسي، باريس، بلون، ١٩٥٩، ص ٥٧.

١٥- كان التقدم داخل الجامعة أمراً مشكوكاً فيه إلى أبعد الحدود حتى أن الطلاب والأساتذة المساعدين اعتادوا أن يمزحوا قائلين: اعطنا بعض الفصول الدراسية وسوف نكون مؤهلين لإعانة بطالة. أما بالنسبة للأساتذة، فقد أصبح وضعهم المادى متأثراً بالتضخم غاية التأثير: حتى أدى الأمر بواحد منهم إلى استهجان ذلك في مقدمة كتبها حيث ذكر أن مجرد جندي في الجيش المحتل يتقاضى ضعف أو ثلاثة أضعاف ما يتقاضاه "أعظم أساتذة ألمانيا (E. Bethe, Homer, Leipzig et Bon. Vol.2, 1922 III).

١٦- أ. فيشر اقتبسه رينجر، تدهور الماندارين "المتقنين" الألمان، ص ٤١٢ وما يليها. المضمون الفعلي للإصلاحات التربوية التي اقترحها فيشر ذات مغزى كبير: أعطيت الأولوية للتركيب ولرؤية حدسية تركيبية، للفهم والتفسير (بالتعارض مع الملاحظة) لـ"صياغة شخصية" ولـ"تدريب العواطف" تعبر عن إرادة فرض نماذج جديدة لـ"الخصائص الثقافية وتعريفاً جدياً لـ"كفاءة المثقف".

١٧- K. A. von Muller, Deutsche Geschichte, P26, H Guntert, Deutscher "Geist: Drei vortrage (Buhl-Baden 1932) P14.

١٨- اقتبسه ف. رينجر، نفس المصدر ص ٢٤٩-٢٥٠. إنه لما يستحق العناية متابعة إشارات رينجر (انظر على سبيل المثال التصريحات التي يقتبسها، نفس المصدر، ص ٢١٤)، ومحاولة تحديد

ما هو مشترك بين الأرستقراطية الأكاديمية والذي ازدهر قبل كل شيء في المناسبات الرسمية، مهيناً الفرصة للانخراط في مشاركة جماعية لما يكرهون وليسهموا في مطاردة جماعية لصنوف القلق التي تنتابهم.

١٩- يكون الانفجار الوحشي للأوهام الاجتماعية أكثر ندرة بقدر ما يكون الخطاب خاضعاً أكثر للمراقبة، وهو أمر استثنائي على سبيل المثال عند "هيدجر.

٢٠- H. P. Schwarz, Der Konservative Anarchist: politik und zeitkritik Ernst Jüngers, Freiburg, Rombach, 1962.

٢١- س "روسن، العدمية/ مقال فلسفي، نيواخن ولندن، مطبعة جامعة ييل ١٩٦٩، ص ١١٤.

٢٢- إ. يونجر، حول الإنسان والزمان، م ١ رسالة المتمرد (Der waldgang)، مونكو، تحرير دوروشيه ١٩٥٧-١٩٥٨.

٢٣- إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ص ٣٩-٥١.

٢٤- دعنا نفترض أننا رسمنا حدود العالم الذي تقع فيه قارة الضرورة، حيث عرض التقنى، النمطى، والجماعى هناك، حيناً يكون فخماً، وحيناً يثير الرهبة. دعنا نتجه الآن نحو القطب الآخر، حيث لا يتصرف الفرد كرد فعل فحسب على المثيرات المتلقاة. (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٦١). فى خريطة مواقع العمل هذه، فإن الآليات هي التي تسيطر على المركز. وهذه الحالة لا يمكن أن تكون عارضة، كل فقد للجوهر، كل إفراغ يعلن انشغالاً جديداً، وكل تدهور تحول، عودة (إ. يونجر، الدولة العالمية، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، ص ٢٢). إذا ما

أراد المرء أن يسمى تلك اللحظة المصيرية، فلا ريب، أنه لا شيء سيكون أكثر جدارة بالتصديق من غرق باخرة التايتانيك. يتصادم الضوء والظل بعنف: يواجه الاعتداد المتفاخر للتقدم الهلع والرعب، تتحلل أعظم أشكال الرفاهية في العدم، تتحلل الآلية، في كارثة حادث المواصلات هذا (إ. يونجر، رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ٤٢، التشديد لى).

٢٥- من جانب آخر: فإنه الدرب يهبط نحو الأعماق الدنيا لمعسكرات العبيد والمذابح حيث يعقد البدائيون تحالفهم الإجرامى مع التقنية، حيث لم يعد المرء مصيراً وإنما مجرد رقم فحسب. ومن ثم فإن يكون للمرء مصيره، أو أن يسمح بأن يعامل بوصفه رقماً: تلك هى المعضلة التى على كل منا أن يواجهها ويقرر بشأنها فى زمننا، ولكن على كل أن يقرر بشأنها وحده (...) لأنه بقدر ما تحرز القوى الجماعية تقدماً، يصبح الفرد الإنسانى منفصلاً عن التنظيمات التقليدية، التى تشكّلت عبر القرون، ويجد نفسه وحده (رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ٤٧، التشديد لى).

٢٦- بالنسبة للمتمرّد، فسوف نستخدم هذا الاسم للدلالة على الإنسان الذى عزل وحرم من وطنه بسبب تقدم العالم، يجد نفسه أخيراً وقد خلى بينه وبين العدم (...) وهكذا يترتب على ذلك أن أيّاً كان يعد متمرّداً، إذا كان، بحكم قانون الطبيعة، متصلاً بحريته، فى علاقة تدفعه إلى التمرد ضد النزعة الآلية فى الوقت المناسب (...) (إ. يونجر، رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ٣٩). إن الفوضى هو المحافظ -الأصلى. (...) وهو يتميز عن المحافظ بأن جهوده موجهة لحالة الإنسان بوصفها

كذلك، بغض النظر عن أى وضع جغرافى أو تاريخى. لا يعرف الفوضى التجزئة والتقليد. وهو لا يرغب فى أن تطلب الدولة منه شيئاً، أو أن يخضع لها ولمنظّماتها. (...) وهو ليس عاملاً ولا جندياً، (يونجر، الدولة العالمية، نفس المصدر، ص ص ١١٢-١١٤، خطوط التشديد لى).

٢٧- إ. يونجر، رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ١٩.

٢٨- حتى لو افترضنا أن غلب العدم (...) فسوف يظل هناك اختلاف جذرى مثل الاختلاف بين الليل والنهار. فمن ناحية يرتفع الدرب، نحو الممالك الجليّة، فى تلك الممالك حيث يضحي بالحياة أو يلقى مصير المقاتل الذى يخضع دون أن يضع سلاحه (...) الغاية سر، والسر حميم، المأوى المحروس جيّداً، قلعة الأمان. ولكنه أيضاً السرى، وهذا الجانب يجعله مماثلاً لغير العادى، الغامض. حينما نصادف مثل هذه الجذور يمكن لنا أن نكون متأكدين أنها تخون النقيضة الكبرى وحتى الهوية الأعظم للحياة والموت التى تحاول الألباز أن تفك شفرتها (إ. يونجر، رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ص ٤٧-٦٨).

هناك واحدة من أفكار شفارتسبرج جديرة بأن نخوص عائدين بحثاً عنها من السطح إلى أعماقنا السلفية، إذا ما رغبتنا أن نؤسس سلطة عليا أصيلة (إ. يونجر، زيارة إلى جودنهولم، باريس، ش/ر بورجوا، ١٩٦٨، ص ٥٥، التشديد لى).

٢٩- فى لحظة كهذه (حين نستشعر مقدم الكوارث) فإن الفعل سوف يرتبط دائماً بإرادة النخبة التى تفضل الخطر على العبودية. وسوف يسبق

التفكير دائماً مشروعاً وهي سوف تتبنى في البداية شكل نقد العصر، شكل إدراك عدم ملائمة القيم المتلقاة، ثم بعدئذ شكل ذاكرة. قد تشير الذاكرة إلى الآباء ومراتبهم، الأقرب إلى الأصول. سوف تتجه في هذه الأحوال نحو استعادة الماضي. وإذ ينمو الخطر، فسوف نبحث عن الخلاص بشكل أكثر عمقا، عند الأمهات، وسوف يؤدي هذا الاتصال لاندفاع تلك الطاقة البدائية التي لا يمكن لسلطات العصر أن تخترقها: (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٥١). لقد كان هناك دائماً إدراك، حكمة، أرفع من قيود التاريخ. وهي لا يمكن أن تزدهر في البداية إلا في عقول قليلة. (إ. يونجر، زيارة إلى جودنهولم، نفس المصدر، ص ١٨، التشديد لى).

٣٠- مهما كانت آراء المرء بشأن عالم الضمان الاجتماعي هذا وكذلك التأمين الصحي، ومصانع إنتاج الأدوية، والأخصائيين، فإننا أقوى بدونها جميعاً (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٢٨، التشديد لى).

٣١- كل هذه المصادرات، تخفيض القيمة، الإخضاع للنظام، التصفيات، العقلانات، إضفاء الطابع الاجتماعي، تعميم الكهرباء، مراجعة الحدود، التقسيمات، والسحق لا نفترض الثقافة ولا الشخصية فهاتان الأخيرتان عدونا النزعة الآلية، ثم يواصل: لقد تلاشى الناس بمنتهى الراحة فى الجماعية وبنائها حتى أنهم غير قادرين تقريباً على الدفاع عن أنفسهم (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٣٢-٥٥، التشديد لى).

٣٢- نحن مضطرون فى هذه المرحلة، لمعاملة الإنسان بوصفه كائنًا

ينتمى لحدائق الحيوان (..) وهكذا نبدأ فى نطاق النفعية الوحشية، ونجد أنفسنا قريبين من البهيمية. (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٧٦، التشديد لى).

٣٣- إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٨٩.

٣٤- لقد أظهر لى هذا اللقاء (مع فلاح فرنسى) الإحساس بالكرامة الذى يكتسبه الإنسان من عمله طوال حياته. ويدهشنى التواضع الذى يميز دائماً هؤلاء البشر. هذه هى طريقتهم فى التميز. (إ. يونجر، حدائق وشوارع، صفحات الجريدة ١٩٣٩-١٩٤٠، نفس المصدر، ص ١٦١، التشديد لى).

٣٥- الزمن الذى يعود هو الزمن الذى يُسترجع (..) أما الزمن التقدمى الخطى على العكس من ذلك لا يقاس بالدورات أو الثورات، وإنما فى العلاقة بمقياس معين: هذا الزمن متماثل. (..) فى الزمن العائد الأصول هى الأساسية، أما فى الزمن التقدمى فهى الغاية، نحن نرى ذلك فى مذهب الجنة، التى يضعها البعض فى الأصول بينما يضعها البعض الآخر فى نهاية الطريق. (إ. يونجر، حول الإنسان والزمان، م الثانى، رسالة الساعة الرملية Das Sanduhrbuch، موناكو، تحرير دى روشيه، ١٩٥٦-١٩٥٨، ص ٦٦ التشديد لى).

٣٦- بين يونجر بمنتهى الوضوح ما كان خافياً وراء لعب هيدجر على الكلمات *eigen, Eigenschaft, Eigentlichkeit*، أى إذا ما تحدثنا مثل *Eigentum Eigenschaft*: الملكية، اللعب البورجوازي على الكلمات الملكية "وجودية ومرتبطة بحائزها وتتصل بشكل لا ينفصم بكيوننته"،

أو أيضًا "البشر إخوة وإنما غير متساوين عند درجة من لطف" التعبير أقل خفاء مما عن هيدجر تترافق مع رفضه الأشد فظاظته: وهو ما يعنى أيضًا أن ندلل على أن اختيار عباراتنا لا يخفى أية نوايا معادية للروس: (٠٠) ليس في نيتنا أن نشن هجومًا على المشتغلين بالسياسة أو بالتقنية أو على مناصريهم (إ. يونجر، رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ص ٥٧، ٥٨، ١١٧، ١٢٠).

٣٧- حلل نوربرت إلياس شبكة التدايعيات الثقافية المتصلة بهذين المفهومين اللذين ينتظمان حول التعارض بين الأشكال الاجتماعية المرفهة، قواعد اللياقة والمعرفة الاجتماعية من جانب، والنزعة الروحية الحقيقية وتحصيل الحكمة من جانب آخر.

(cf. N. Elias, über den prozess der Zivilisation, Vol. Bâle, Hans Zum Falken, 1939, pp. 1-64).

٣٨- يميز أرمين موهلر مائة اتجاه على الأقل، من "اللينينية الألمانية" إلى الإمبريالية الوثنية Païen عبر "الاشتراكية الشعبية" حتى الواقعية الجديدة، وهو لا يزال يتلمس المكونات الإلزامية للمزاج العام. لأكثر الحركات تنوعًا

(cf A. Mohler, Die Konservative Revolution in Deutschland, 1919-32, Stuttgart, Friedrich Vorwerk verlag, 1950)

٣٩- إن الاهتمام الذي ظهر بهولدرلين، خاصة من الشباب، "يمكن تفسيره بلا شك بعبادته لـ"التكامل في عالم متشظ" وللتطابق الذي يتجلى بين ألمانيا متشظية والإنسان المتشظى الغريب على وطنه ذاته. (انظر ب. جاي، نفس المصدر، ص ص ٥٨-٥٩).

٤٠- م. شاببيرو، طبيعة الفن المجرد Marxist Quarterly، العدد الأول، يناير-مارس ١٩٣٧، ص ص ٧٧-٩٨).

٤١- ف. ستيرن، سياسات اليأس الثقافي، دراسة في نشوء الأيديولوجية الجرمانية، بركلي، لوس أنجلوس، لندن، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٦١، ص ص ١٦-١٨.

٤٢- انظر: أ. ديك، متقفو الجناح اليسارى فى ألمانيا فايمار، التاريخ السياسى.. للمسرح العالمى وحلقته، بركلي، لوس أنجلوس، مطبعة كاليفورنيا، ١٩٦٨، ف. ستيرن نفس المصدر. أحد العوامل المهمة فى هذا البناء الأيديولوجى هو الموقع المتفوق لليهود فى الحياة الثقافية، فهم يملكون أهم دور النشر، المجلات الأدبية، المعارض الفنية، ويشغلون المواقع الأساسية فى المسرح والسينما وكذلك فى حقل النقد الأدبى (انظر: ف. ستيرن، نفس المصدر، ص ٢٨).

٤٣- انظر: ماكس فيبر، العالم والسياسة، نفس المصدر، ص ص ٦٥-٦٦.

٤٤- E. Jünger, Der Arbeiter, in: werke, OP. Cit., P 296.

٤٥- انظر ف. رينجر، نفس "المصدر، ص ٣٩٤.

٤٦- هذا الإحساس باللعب هو إحساس نظرى يتيح للمرء أن يجد اتجاهه فى فضاء المفاهيم وإحساس اجتماعى يتيح التكيف فى الفضاء الاجتماعى للفاعلين الاجتماعيين والمؤسسات التى تحدد داخلها المسارات فى نفس الوقت. يحمل المفاهيم أو النظريات دائمًا فاعلون اجتماعيون ومؤسسات، معلمون، مدارس، نظم معرفية، إلخ، ومن ثم

تتدرج ضمن العلاقات الاجتماعية. يترتب على ذلك أن الثورات المفهومية لا تتفصل عن الثورات في بنية المجال، وأن الحدود بين النظم المعرفية أو المدارس هي من ضمن العوائق الرئيسية لهذا التداخل، الذي يمثل -وينطبق ذلك على أكثر من حالة- شرط التقدم العلمي.

٤٧- لقد نَحَتَ هذا التعبير هوجو فون هوفمانشتال عام ١٩٢٧ لتسمية مجموعة من الناس وصفت نفسها بأنها "المحافظون الجدد"، "المحافظون الشباب"، "الاشتراكيون الألمان"، "الاشتراكيون المحافظون"، "الاشتراكيون القوميون"، "البلاشفة القوميون"، عادة ما نضع في هذه الفئة، شبنجلر، يونجر، أوتو شتراسر، نيكيش، إدجار ج يونج إلخ.

٤٨- النزوع الشعبى Völkisch بوصفه نخبوية غير أرستقراطية لم يستبعد البورجوازية الصغيرة المهووسة بالدفاع عن وضعها، والقلق بشأن تمييز نفسها عن العمال، وخاصة في الموضوعات الثقافية، وقد تمكن من الانتشار وسط المستخدمين، وقد تأثر بذلك اتحادهم الرئيس، DHV، الذى قدم أموالاً هائلة وتشجيعاً لتوزيع الكتابة الشعبية. Völkisch. انظر ج لـ موس، نفس المصدر، ص ٢٥٩) ومن ثم مسهما بذلك في إضفاء رومانسية على نظرة العمال لأنفسهم ومشجعاً حيناً للعودة إلى الماضى الحرفى (ص ٢٦٠).

٤٩- اقتبس ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٢٢٣.

٥٠- انظر هـ. ج. جادامر، "مراجعة نقدية لكتاب بيبير بورديو،

Die politische ontologie Martin Heideggers, Francfort, Syndikat. 1975 Philosophische Rundschau, no, os 1-2, 1979, PP 143-149.

٥١- مما له مغزى أن الأمر قد اقتضى هذه الجدالات التى أثارها نازية هيدجر "لتحفز أحد الأخصائيين أن يقرر - وحتى بقصد دفاعى يمكن التنبؤ به- قراءة هذا الكتاب الذى يكشف الكثير من الحقيقة حول هيدجر (انظر: ج. م. بالميه، الكتابات السياسية لهيدجر، باريس، منشورات دي لرن، ١٩٦٨، ص ص ١٦٥-٢٩٣).

٥٢- أ. شبنجلر، الإنسان والتقنية، نفس المصدر، ص ص ٣٥-٣٦.

٥٣- النزعة العرقية المكشوفة (وهي واحدة من السمات التى يشترك فيها كل المفكرين) تقود زومبارت إلى أن يضع العقل اليهودى فى جذر الماركسية: هذا الارتباط بين الفكر النقدى والماركسية الذى أدى بهانز ناومان Hans Nauman لأن يقول بأن (السوسيولوجيا هي علم يهودى) هو الذى يكمن وراء كل الاستعمالات النازية لمفهوم العدمية.

٥٤- انظر: هـ. لوبوفيكس، المحافظة الاجتماعية والطبقات الوسطى فى ألمانيا ١٩١٤-١٩٣٣، برينستون، مطبعة جامعة برنستون، ١٩٦٩، ص ص ٤٩-٧٨. لا ينبغي لهذا العرض الموجز لأفكار زومبارت أن يؤدى بنا إلى نسيان أن عمله يدين بكثير من خصائصه -التي تم تجاهلها هنا- إلى حقيقة أنه مندرج فى حقل الاقتصاد. ويصدق نفس الشيء على فكر أوتمار شيبان (جرى تحليله فى نفس الطبعة ص ص ١٠٩-١٣٨): الذى تأسس على فكرة أولوية الكل (Ganzheit) التى تتضمن إدانة الفردية ونزعة المساواة وكذلك كل المتحدثين باسم كل تيارات الفكر الموصومين بسوء السمعة، لوك هيوم، فولتير، روسو، ريكاردو، ماركس، داروين، فرويد، وهو يقدم أنطولوجيا سياسية حقيقية محافظة ومتطرفة، حيث تناظر طبقات الناس على اختلافها درجات

معينة من المعرفة، وجملة أشكال المعرفة مشتقة (تحت غطاء أفلاطون) من سوسيولوجيا الدولة.

٥٥- يقتبس هابرماس (دون أن يشير إلى المصدر) عدة تصريحات عرقية أطلقها إرنست يونجر (انظر: ي. هابرماس وجوه فلسفية وسياسية، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص ص ٥٣ و ٥٥).

٥٦- Jünger, Der Arbeiter, in werke, op. cit., P66.

٥٧- إننا نفكر هنا مرة أخرى حول المشهد الأخير من العاصمة Metropolis حيث يرتدى ابن المالك، وهو المتمرد المثالي ملابس بيضاء تماماً ويدع رئيس العمال والمالك يمسكان بأيدي بعضهما بعضاً بينما تنتم ماريّا (القلب): لا يمكن أن يكون هناك تفاهم بين العقل واليد إن لم يكن القلب وسيطاً بينهما، (انظر: فريتز لانج، العاصمة Metropolis، نصوص الأفلام الكلاسيكية، لندن، طبع لوريمر ١٩٧٣، ص ١٣٠).

٥٨- E. Jünger, Der Arbeiter, in werke, op. cit., P173.

٥٩- انظر: هـ. لوبوفيكس، نفس المصدر، ص ٨٤.

٦٠- إن الانطباع الأول الذى يثيره هذا النموذج هو الخواء والنمطية. إنها نفس النمطية التى تجعل من العسير تمييز أفراد نوع من الحيوانات غير الأليفة أو الأعراق البشرية الغربية. ما نلاحظه أولاً من وجهة نظر فسيولوجية، فظاظة الوجه الشبيه بالقناع، فظاظة تفرض وتتأكد ببعض المظاهر الخارجية مثل الافتقار للحية، ووجود قصة شعر

معينة، وارتداء أغطية الرأس الضيقة E. Jünger, Der Arbeiter, in werke, op. cit., P117

٦١- تخطر فى بالى تلك النكتة التى رواها إرنست كاسيرر عن: صاحب "الحانوت الألمانى الذى لم يكن ليمانع فى تفسير مجرى الأمور لزائر أمريكى، تحدثت إليه عن شعورنا بأننا فقدنا شيئاً لا يقدر بثمن حين فرطنا فى الحرية. فأجاب: إنك لا تفهم شيئاً على الإطلاق. لقد كان علينا قبل ذلك أن نقلق على الانتخابات، والأحزاب، والتصويت. لقد كانت لدينا مسئوليات. أما الآن فليس لدينا أى منها. نحن الآن أحرار. (س. راوشنبوش، مسيرة الفاشية، نيوهافن، مطبعة جامعة ييل، ١٩٣٩، ص ٤٠) اقتبسه إ. كاسيرر، أسطورة الدولة، مطبعة جامعة ييل، ١٩٤٦، ص ٣٦٢، ٤٥.

٦٢- م. هيدجر، إسهام فى مسألة التقنية، أسئلة، باريس، جاليمار، ١٩٦٨، ص ٢٠٦.

٦٣- م. هيدجر، "مسألة التقنية"، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ٤٤-٤٧.

٦٤- نفسه.

٦٥- Jünger, Der Arbeiter, in werke, op. cit., P 63-66, 90-91.

٦٦- م. ف. برنايت، الشكاك فى مكانه وزماته عند ر. رورتى، ج ب، شنيوند وك. سكينر (تحرير) الفلسفة فى التاريخ، كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج.

٦٧- ج. م. بالميه، نفس المصدر، ص ١٩٦.

٦٨- م. هيدجر، إسهام في مسألة الوجود، أسئلة، نفس المصدر، ص ص ٢٠٤-٢٠٦، ٢٠٨.

٦٩- م. هيدجر، مدخل إلى الميتافيزيقا، باريس، جاليمار، ١٩٦٧، ص ص ٢٠١-٢٠٢.

٧٠- س. روسن، نفس المصدر ١١٤-١١٩ (١٩٨٧) من اللافت للنظر أننا نجد في أكثر النصوص الفلسفية أصالة أنطولوجية رفضاً محسوباً للتصل من النازية الذي اكتشف فيكتور فارياس حديثاً دليلاً مادياً عليه، يتمثل في الاستمرار في دفع الاشتراكات).

الفصل الثاني

المجال الفلسفي وفضاء الممكنات

١- منذ أن وضعها كتاب نيتشه ملاحظات في غير أوانها unzeitgenmasse Bertachtungen موضع اتهام، فقد لفت الانتباه إلى النزعة السياسية المناضلة التي تقوم عليها الأخلاق الأكاديمية الألمانية، بالانسحاب إلى عبادة ما هو داخلي، والفنى الذى يتضمنه. ينسب لودفيج كورتيس لهذه القسمة العقلية الاجتماعية بين السياسة والثقافة، السلبية الاستثنائية التى أظهرتها الهيئة الأكاديمية الألمانية، التى ركزت على اهتماماتها الأكاديمية، فى مواجهة النازية (cf. "curtius, Deutscher und antiker Geist stuttgart, 1950, PP 335sq).

٢- إذا ما كنا فى حاجة إلى دليل على هذا، فيكفى أن ننظر إلى "كيفية معاملة هيدجر لمفاهيم يونجر مثل (Typus نمط) على سبيل المثال.

٣- انظر: ج. فيلمان، التراث الكانطى والثورة الكوبرنيكية (باريس، P.U.F., ١٩٥٤).

يعتبر جول فيلمان البنية المعمارية لـ القراءات الثلاث الكبرى للكانطية ويعيد بناء نوع من التاريخ المثالى لتعاقبها الذى يمثل النفس la negativite قوته الدافعة، مع كوهن نفى فيخته ومع هيدجر نفى كوهن، الذى سوف يتضمن زحزحة لمركز الجاذبية الكانطى من الجدلى إلى التحليلي، ثم بعدئذ الجمالى.

٤- ف. رينجر، نفس الموضوع، ص ١٠٣.

٥- إ. إيفرت، اقتبسه ج. كاستلان، ألمانيا فايما ١٩١٨-١٩٣٣، باريس، كولان، ١٩٦٩، ص ص ٢٩١-٢٩٢.

٦- تستمر هذه السمات فى تحديد العقيدة الفلسفية ومن ثم الاستقبال المحتمل فى ألمانيا، وفى بلدان أخرى لكتاب مثل هذا. (١٩٧٨: ولا شىء يشهد على ذلك أفضل من دوام العلاقة ذات البنية بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية من الصمت الذى يخيم على الفلاسفة سواء كانوا هيدجريين أم لا، الذين أسهموا فى الجدل الذى أثاره كتاب فيكتور فارياس فى فرنسا.

٧- Cf. H. A. grunsberg, Der Einbruch des Judentums in die philosophie, Berlin, Junker und Dunhaupt. 1937.

٨- W. Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhundert (Tubingen, 1927) PP. 83-84 cite par F. Ringer, op. cit., p307.

٩- ج. جوفيتش، الاتجاهات الراهنة في الفلسفة الألمانية، باريس، فران، ١٩٣٠، ١٦٨.

١٠- انظر، ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٢١٣.

١١- H. cohen, Ethik des reinen willens, Berlin, Cassirer. 1904

اقتبسه هـ. دوسور، مدرسة ماريورج، باريس Puf ، 1963، ص ٢٠
(يلاحظ هنري دوسور، أن هذه "الكانطية اليسارية" قد وجدت امتدادها
في الماركسي النمساوي ماكس أدلر وخاصة في كتابه Kant und der
(Marxismus)

١٢- ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٣٠٩.

١٣- التي ينبغي أن نضيف إليها القدرة، على إنتاج أو فهم عدة معان في
وقت واحد محصورة عملياً لنفس الكلمة (على سبيل المثال المعاني
المختلفة التي تتضمنها كلمة إقامة علاقة أو صلة Rapportier حين يكون
المعنى كلباً، أو توظيفاً، أو طفلاً). وذلك أمر نمطى بالنسبة إلى
البروفيسور أو النحوى (وهذا ما يقاس في اختبارات الذكاء).

١٤- G. Schneeberger, nachlese zu Heidegger (Bern, 1962) P4.

١٥- نعرف كل الأكاذيب التي تحملها هذه الجملة، مع ذلك إذا رغبتنا في
أن نحكم بشكل أكثر دقة على الدعم الذي تتضمنه للحركة النازية،
ونوع العلاقات التي ترعاها، فينبغي علينا أن نتذكر أنه أياً ما كان
غموض أصل الأيديولوجية الاشتراكية القومية (كما يدعى غالباً) فإن
هناك علامات لا يمكن إنكارها عن طبيعتها الحقيقية قد ظهرت بشكل

باكر في الجامعة ذاتها. ففي وقت مبكر يعود إلى عام ١٨٩٤، استبعد
الطلاب اليهود من الأخويات الطلابية في النمسا وجنوب ألمانيا، رغم
أن الطلاب اليهود المتحولين إلى المسيحية كانوا يقبلون في الشمال. وقد
أصبح استبعادهم كاملاً حين انصاعت لذلك في عام ١٩١٩ كل
الأخويات الألمانية، وكذلك بسبب الدعوة لعدد محدود numerus clausus
من اليهود إلى قرار إيزناخ. وانعكاساً لصدى المظاهرات المعادية
للسامية التي انفجرت بين الطلاب غالباً ما قام المدرسون أنفسهم بتنظيم
انفجارات معادية لليهود أو الأساتذة اليساريين الألمان، مثلما جرى في
هيدلبرج وبرسلاو عام ١٩٣٢ على سبيل المثال. كانت الجامعات
الألمانية في طليعة التطور نحو النازية في هذه النقطة الحاسمة أيضاً.

١٦- T. Cassirer, Aus Meinem leben mit Ernst Cassirer, New York 1950. PP 165-167 cite par G. Schneeberger op. cit., pp 7-9.

١٧- يحكى هونرفيلد أن هيدجر قد ارتدى في ماريورج حلة صنعت طبقاً
لنظريات الرسام ما بعد الرومانسى أوتسو أوبلوده Otto Ubbelhode،
الذى أوصى بعودة إلى الحلل الشعبية، تكونت "الحلة" من بنطال ضيق،
وسترة طويلة (ردنجوت)، وقد أسميت "الحلة الوجودية"
P. Huhnerfeld, In Sachen Heidegger, Versuch uber ein deutsches
Genie, Munich, List, 1961, P55.

١٨- حين عاد الطلاب من ميدان المعركة في عام ١٩١٨ (..) سرعان ما
بدأت شائعة في الانتشار في حلقات البحث الفلسفية في الجامعات
الألمانية: هناك في فريبورج لم يكن هناك ذلك الهزلى وحده أى إدمون
هوسرل بشاربه الضخم، بل هناك أيضاً مساعده الشاب، وهو سىء
المظهر إلى الحد الذى يدعو للظن أنه كهربائى أتى لإصلاح الأسلاك

الكهربائية منه إلى فيلسوف. ولهذا المساعد شخصية شديدة التألق. (ب).
هونرفيلد، نفس المصدر، ص ٢٨).

١٩- لكي نفهم بشكل تام التحديد التضافرى الخفى لمعاداة السامية لكامل العلاقة الهيدجرية بعالم الفكر، فسوف يلزم أن نعيد خلق كامل المناخ الأيديولوجى الذى كان من المحتم أن يتشبع به هيدجر. وهكذا على سبيل المثال فإن الربط بين اليهود والحداثة أو بين اليهود والنقد الهدام حاضر فى كل مكان، خاصة فى الكتابات المعادية للماركسية: وهكذا على سبيل المثال، يتهم هـ. فون ترينشكه، البروفيسور فى جامعة برلين، المشهور بترويجة للأيديولوجية الشعبية Volkisch فى نهاية القرن التاسع عشر، يتهم اليهود بأنهم يخربون الزراعة الألمانية بإدخال الآلات فى الريف. (انظر: ج. ل. موس، نفس المصدر، ص ٢٠١).

٢٠- م. هيدجر، خطاب إلى Die zeit، 24 سبتمبر ١٩٥٣، اقتبس هـ. ج. م. بالميه، نفس المصدر، ص ٢٨١. هذه المعارضة شائعة تماماً فى الفكر المحافظ (نجدها على سبيل المثال فى رواية **تقصيف الجليد** عند زولا).

٢١- ناسبت تماماً طليعية إعادة اكتشاف أو الاستعادة، وخاصة فى حرفة الشعر، أشد الفنون أكاديمية، الجيل الأول من الأكاديميين الذى أدار ظهره، بسبب انزعاجه، لكل حركات الطليعية الجمالية (السينما أو الرسم التعبيريين على سبيل المثال) والذى وجد فى النمط القديم تبريراً لرفضه ما هو حداثى.

٢٢- كما يمكن أن نرى من إسهام كاسيرر فى مناظرة دافوس (مناظرة حول الكانطية والفلسفة، دافوس، نفس المصدر، ص ٢٥ بأنه مما لا

شك فيه أن إعادة الاعتبار للاعتيادى هذه هى التى كانت أشد ما لفت انتباه المعاصرين.

٢٣- ف. ستيرن، سياسات اليأس الثقافى، بركلسى، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٦١.

٢٤- و. ز. لاکور ألمانيا الشابة، تاريخ حركة الشباب الألمانية، لندن، روتليج، ١٩٦٢، ص ص ١٧٨-١٨٧.

٢٥- حظى أسلوب جورج بتقليد جيل بكامله، وبصفة خاصة من خلال وساطة حركة الشباب Jugendbewegung، التى أغواها بمثاليته الأرستقراطية واحتقاره لـ"العقلانية العقيمة"، لقد كان أسلوبه يحاكي وكانت مقتطفاته القليلة تتردد بما يكفى: جمل حول من أحاط ذات مرة بالشعلة، والذى سوف يتبع الشعلة إلى الأبد، حول الحاجة إلى نبالة جديدة لا تأتى مسئوليتها من التاج أو من شعارات النبالة، حول الزعيم برايته الشعبية Völkischen الذى سوف يقود أتباعه إلى راسخ المستقبل من خلال العاصفة والنذر المرعبة، وما إلى ذلك (و. ز. لاکور، نفس المصدر، ص ١٣٥).

٢٦- من الجلى أن هيدجر يحيى التراث - وبشكل أدق، التشويه الذى قام به أفلاطون لكلمة eidos الصورة من أجل تبرير استعماله الفنى لكلمة : Gestell وفقاً لاستعمالها العادى، وكلمة Gestell (إطار) تعنى نوعاً من الأدوات مثل رف الكتب. و Gestell هى أيضاً اسم هيكل شىء ما. واستعمال كلمة Gestell وهو المطلوب منا الآن يبدو غريباً أيضاً، وهذا إذا ما تغاضينا عن الاعتباطية التى يساء بها استعمال لغة ناضجة. هل

يمكن أن يكون هناك ما هو أكثر غرابة؟ بالتأكيد لا. مع ذلك فإن هذه الغرابة هي عادة قديمة للفكر. (م. هيدجر، مسألة التقنية، في نفس مقالات ومؤتمرات، باريس، جاليمار، ١٩٧٣، ص ٢٧). ضد نفس الاتهام بفرض معان اعتباطية عشوائية، يرد هيدجر، في رسالة إلى طالب، محضاً إياه النصح بأن يتعلم حرفة التفكير (م. هيدجر، مسألة التقنية، نفس المصدر، ص ص ٢٢٢-٢٢٣).

الفصل الثالث

ثورة محافظة في الفلسفة

١- كما حاولت أن أشير قبلاً إلى القراءة التي يقترحها جاك دريدا لكتاب نقد ملكة الحكم (كانط)، أكرر بأنه ليس مقدراً لـ "التفكير" إلا أن يحقق ثورات جزئية ما لم يضع موضع اللعب كل المفترضات المتضمن إدراكها في حقيقة ادعاء الفيلسوف خدمة للمؤلف، والكرامة الفلسفية لخطابه (انظر: ب. بورديو، التميز، النقد الاجتماعي لملكة الحكم، باريس، منشورات مينو، ١٩٧٩، ص ص ٥٧٨-٥٨٣).

٢- إن اختيار الطريق الثاني هو الذي جعلني أتبنى فيما يتعلق بالتوسير وبالليار، اللغة المكشوفة غير التقليدية للقصص المصورة من أجل تمييز القطيعة بين التوضع العلمي لبلاغة فلسفية والمناقشة الفلسفية. (انظر: ب. بورديو، "قراءة ماركس" بعض الملاحظات النقدية بشأن بعض الملاحظات حول قراءة رأس المال، مجلة وقائع البحث في العلوم الاجتماعية، العدد ٦/٥ (١٩٧٥)، ص ص ٦٥-٧٩).

٣- إذا ما وضعنا في اعتبارنا المهمة المشار إليها، فلا يمكن لنا أن نقاوم التفكير في أن المنهج نفسه يستحق أفضل من التطبيق الذي يمكن أن نصنعه منه، إذا لم نكن متمكنين من مجمل السنظم الإبستمولوجية (الفلسفية، التاريخية، السياسية، إلخ.) التي لا غنى عنها من أجل إضفاء كل الدقة الضرورية.

٤- مثل ريتشاردسون، الذي لا يمكن الارتياح فيه بالتأكيد بتهمة "النزعة السوسيولوجية" يلاحظ، "هناك مشكلتان فقط كانتا مقبولتان فلسفياً: المشكلة النقدية للمعرفة والمشكلة النقدية للقيم، (و. ج. ريتشاردسون، هيدجر، نفس المصدر، ص ٢٧، التشديد لي) يتمثل أحد الآثار الكبرى للمجال تحديداً في فرض تعريف (فلسفي، علمي، فني، إلخ) لما هو مقبول وما هو غير مقبول.

٥- انظر ج. فيلمان، نفس المصدر، خاصة ص ٢١١ ولكل هذا التحليل، الفصل الثالث من هذا الكتاب (ص ص ٢١٠-٢٩٦) المخصص لهيدجر.

٦- انظر و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص ٩٩.

٧- قبل أن نمنح هيدجر الدور الجيد في هذا الجدل بوصفه "المتنرد" الذي يواجه الماندارين المرتبطين بالثقافة البورجوازية المدنية والكوسموبوليتانية، ينبغي أن نتذكر، مثل سيمل Simmel، مثقفاً يهودياً بارزاً آخر، عين أستاذاً في ستراسبورج في ١٩١٤ فقط، أي، قبل أربع سنوات من موته، حيث تمكن كاسيرر من الحصول على venid legendi خاصته بدعم من دلتاي وعين أستاذاً في ١٩١٩ فقط، حينما

١٢- انظر: م. هيدجر، جدال حول الكانطية والفلسفة، دافوس، نفس

المصدر، ص ٤٦.

١٣- بنفس المنطق، فإن كاسيرر وهيدجر يتفقان على الأقل على أن يستبعدا من مناظرتهم، التي تزعم أنها فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة، كل الإحالات إلى الأسس التجريبية في مواقفهما المتعاقبة (وهذا لا يمنعهما من توليد إشارات متموضعة): لقد بلغنا نقطة حيث لا يمكننا أن نجنى سوى القليل من الجدالات المنطقية المحضنة (...). ولكن لا حق لنا في أن نلتزم بهذه العلاقة، التي سوف تمنح موقعا رئيسيا للإنسان التجريبي. ما قاله هيدجر في التحليل الأخير حيوي في هذا الصدد. وموقفه لا يمكن أن يكون مركزيا إنسانيا أكثر مما هو موقفي، وإلى الحد الذي لا يدعى فيه حتى هذا، فينبغي أن أسأل: أين تكمن إذن الأرض المشتركة لعداواتنا للنزعة المركزية الإنسانية؟ من الجلي أننا لا يمكن أن نجدها في التجريبي. يظهر هيدجر نفس الدعم لهذه البديهية الضمنية للعقيدة الفلسفية برفضه أن يسمح لمسألة الخلاف بين الفيلسوفين أن يعبر عنها بمفاهيم مركزية إنسانية، نفس المصدر، ص ٤٦-٤٧).

١٤- م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ١١٣، التشديد لي.

١٥- بصدد الأسلوب، يبدو أن هيدجر قد أدخل في الاستعمال الأكاديمي لغة صوفية وعلاقة صوفية باللغة بعد أن منحها شهادة بنيتها، التي كانت آنذاك مقصورة على أنبياء الثورة المحافظة الهامشيين الصغار: وهكذا فإن يوليوس لانجيين، وهو واحد من أشهرهم، هو الذي كتب في

بلغ الخامسة والأربعين، وذلك في جامعة هامبورج الجديدة المناضلة والتقدمية (انظر: ف. رينجر، نفس المصدر، ص ١٣٧) التي كانت أيضا مقر معهد فرايبورج ومعهد ماكس هوركهايمر Institut für Sozialforschung في فرانكفورت، حيث طرحا تحديا على نظام الجامعة الألمانية العتيق أكثر حدة، وأقل سهولة لأن يهضم، من هذا الذي طرحه هيدجر وصارع من أجله.

٨- هنا أيضا يمكن القول بأن هيدجر يجذر فكر هوسرل، الذي يمنح مكانا أكثر فأكثر للزمانية والتاريخية كما لوحظ ذلك مرارا (انظر: أ. جورفيتس: العمل الأخير لإدموند هوسرل الفلسفة والبحث الظاهرياتي، ١٦، ١٩٥٥، ٣٨٠-٣٩٩).

٩- انظر ج. فيلمان، نفس المصدر، ص ٢٢٤-٢٩٥.

١٠- لنرى الطبيعة النوعية للاستراتيجية الثورية المحافظة، حيث نصف زوجا من الدورات يعيد العجلة الثورية إلى نقطة البدء، علينا أن نقارن فقط الطريقة التي يميل بها منظور هيدجر حول التراث التاريخي إلى استعادة الأصول، بالطريقة التي تسعى بها رؤية نيتشه للتاريخ إلى أن تتجاوز النزعة التاريخية بتكثيف التاريخ، ويجد في الانقطاع الزماني والنسبية الوسيلة لإجراء قطيعة عمدية وفعل إيجابي للنسيان (من النوع الذي يمكن المرء على سبيل المثال من أن يفلت من الوجود الساكن للإغريق).

١١- إن الفيلسوف متعدد الوجود يمكن أن يستغل هذا الجانب من فكره من أجل مدح الماركسية في رسالة حول النزعة الإنسانية.

أسلوب منتفخ، مقلدا نيتشه في آخر أيامه، مستعينا دوماً بالتوريات/ التلاعبات اللفظية، تشويه معانى أسماء الأعلام أو الأسماء العامة، ونوع من فيلولوجيا صوفية. (انظر: ف. ستيرن، نفس المصدر، ص ١١٦-١١٧، انظر أيضا ص ١٧٦، ه ١ الإشارة إلى أطروحة حول اللغة الصوفية لحركة الشباب).

الفصل الرابع

الرقابة وفرض الشكل

- ١- هذا النموذج صالح لأى نوع من أنواع الخطاب (انظر: ب. بورديو، ماذا يعنى القول؟ باريس، فايارد، ١٩٨٢).
- ٢- إنه لمن المؤكد، أنه لا شئ يسهم فى هذا أكثر من نسبة وضع فيلسوف إلى المؤلف، إضافة إلى الدلالات والعلاقات -الألقاب الأكاديمية، دور النشر، أو ببساطة اسمه الخاص- التى تعين موقعه فى المراتبية الفلسفية. لتقدير هذا الأثر، علينا أن نتخيل فحسب كيف سيقراً الكتابة على المحطة المركزية للطاقة الكهرومائية والجسر القديم فوق نهر الراين (انظر م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، باريس، سيجرس، ١٩٧٣، ص ص ٢١-٢٢ التى "منحت لمؤلفها من أحد معلقيه لقب "النظرى الأول للنضال البيئى، (ر. شيرر، هيدجر، باريس، سيجرس، ١٩٧٣، ص ٥)، "إذا كانت قد حملت توقيع قائد حركة بيئية، أو وزيراً للبيئة، أو شعار مجموعة من الطلاب اليساريين.
- (غنى عن القول إن هذه الإسنادات تكون قابلة للتصديق إذا ما ترافقت

مع بعض التعديلات فى العرض).

٣- وهكذا، بينما تحدد كلمة مجموعة التى يستخدمها الرياضيون بواسطة العمليات والعلاقات التى تعين بنيتها النوعية وهما مصدر خصائصها، فإن معظم الاستعمالات المتخصصة لهذه الكلمة التى سجلتها القواميس على سبيل المثال فى الرسم، تنظيم عدة أناس فى وحدة عضوية داخل عمل فنى، أو، فى الاقتصاد جملة شركات ترتبط بعدة روابط، ذات مدى ضئيل لتبتعد عن معناها الأولى وسوف تظل غير قابلة للنفاذ إليها ممن لا يملك المعرفة الموظفة بهذا المعنى.

٤- هيدجر، الوجود والزمان، توبينجن، نيمابر (الطبعة الأولى، ١٩٢٧) ١٩٦٣، ص ص ٣٠٠-٣٠١. لقد كان على هيدجر أن يتوغل فى هذا المنحى أبعد فأبعد بمقدار ما تتمو سلطته ويشعر برسوخه من خلال توقعات جمهوره فى استعمال تلك اللفظية الساقطة التى تضع تخوماً لخلفية أى خطاب سلطة. لقد أعاناه فى هذه المهمة عمل مترجميه، خاصة إلى الفرنسية، فقد كان عليهم أن يحولوا التفاهات والابتكارات السهلة (التي كان يحكم عليها بشكل أكثر إنصافاً من قراءة الألمان) إلى ما بلغ أن يكون مفاهيم ممسوخة -وهى تساعد فى شرح الاختلاف بين استقبال عمل هيدجر فى ألمانيا وفى فرنسا.

٥- يمكن لنا أن نرد على هذه التحليلات التى لا تفعل من ناحية إلا أن تجلى خصائص الاستعمال الهيدجرى للغة التى يدعيها هيدجر نفسه صراحة -على الأقل فى كتاباته الأكثر حداثة- وفى الواقع، كما سنحاول أن نوضح فيما بعد، فإن هذه الاعترافات الزائفة ليست سوى مظهر^٩ من مظاهر التفسير الذاتى Selbstinterpretation وإثبات الذات

٦- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ص ١٢٦-١٢٧.
(الوجود والزمان، باريس، جاليمار، ١٩٦٤، ص ص ١٥٩-١٦٠)
يشير الرقم الأول من الآن فصاعدا للطبعة الألمانية، والثاني إلى
الترجمة الفرنسية إن وجد.

٧- حين كتبت هذا لم تكن ذاكرتي تعي تحديدا هذا المقتطف من المقال
المعنون تجاوز الميتافيزيقا (١٩٣٦-١٩٤٦) المكرس لهذا الجانب من
هيمنة التقني، أي التوجيه الأدبي: تكمن الحاجة البشرية الأولية مثلما
تكمن وراء قاعدة إعداد التعبئة العامة المنظمة بوصفها الحاجة
لاحتضان الكتب والقصائد، ولإنتاج الأخيرة ليست حرفة الشاعر بأكثر
أهمية من حرفة مجلد الكتب، الذي يعاون الطابع في ضم القصائد من
أجل مشروع مكتبة وذلك مثلاً بإحضاره الأغلفة الضرورية من
المخزن. (م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ١١٠،
التشديد لي).

٨- عَرَضَ آخر من أعراض هذه النزعة الأرستقراطية هو الصبغة
الازدرائية لكل النعوت التي تخدم في وصف الوجود ما قبل الفلسفي:
(غير الأصل، المبتذل، الاعتيادي، العام، إلى آخره).

٩- من الواضح أن اللغة يمكن أن تلعب ألعاباً أيديولوجية بأدوات غير تلك
التي استعملها هيدجر. وهكذا فإن شعار السياسي المهيمن يستغل
بصفة رئيسية الغموض الكائن وسوء الفهم المتضمن بسبب تمايز
مختلف الطبقات أو الاستعمالات المتخصصة (المرتبطة بمجالات

مخصصة) بينما يفسح الاستعمال الديني مجالا للعب تعدد المعاني
المرتبط باختلاف مقولات إدراك المستقبليين.

١٠- أفكر على سبيل المثال في التطورات حول النزعة البيولوجية (انظر
م. هيدجر، نيتشه، باريس، جاليمار، ١٩٦١، خاصة م. الثاني، ص
٢٤٧) التي لا تستبعد حال حضور شكل مُعَلًى (متسامي به) من فلسفة
الحياة في النظام (في شكل نظرية في الوجود كانبثاق تاريخي، وفق
نمط التطور الخلاق عند برجسون، يجد قوته المحركة في ذلك الإله بلا
صفات الموجود في اللاهوت السلبي).

١١- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ص ٥٦-٥٧
(الترجمة الفرنسية، ص ص ٧٨-٧٩).

١٢- يمكن لنا أن نتبين اشتغال نفس المنطق، في الطريقة التي يستعمل
بها، هذه الأيام، الجناح النبوي الكهنوتي من الماركسية القطيعة
المعرفية، بوصفها شريعة عبور، اكتملت ذات مرة وإلى الأبد، للحدود
التي رسمت مرة ونهائياً بين العلم والأيدولوجية.

١٣- ج. باشلار، المادية العقلانية، باريس، P.U.F، 1963، ص ٥٩.

١٤- م. هيدجر، مناهات، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، ص ٢٨١.

١٥- هناك مثل آخر، وإن كان كاريكاتورياً، حول القدرة الكلية لـ الفكر
الأساسي، يمكن أن نتبينه إن قرأنا نص مؤتمر عام ١٩٥١، البناء،
السكن، التفكير، (م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص
١٩٣) حيث يجري تجاوز أزمة الإسكان بالتحول تجاه أزمة الشعور
الأنطولوجي بـ السكن.

١٦- هبى هذا الأثر الفلسفى نموذجياً بحيث يعاد إنتاجه إلى ما لانهائية، فى كل مواجهة بين الفلاسفة، والبشر العاديين، وخاصة أخصائى النظم المعرفية الوضعية، الذين يميلون إلى الاعتراف بالمراتبية الاجتماعية لدرجات الشرعية التى تمنح الفيلسوف مركز المرجع الأخير، التى تتوج وتؤسس، فى نفس الوقت، سوف تجد هذه الضربة، الأستاذية أفضل توظيف لها بالطبع فى الاستعمال الأستاذى: سيصبح النص الفلسفى، الذى هو نتاج تأويل، ظاهرياً مرة أخرى بعملية تعليق تستلزمها طبيعته التأويلية والتى تكمن أفضل آثارها فى التجسيد (الزائف) الذى يؤدي، فى عملية تعكس بدقة القطيعة (الزائفة) لإعادة تفعيل المعنى الأولى الذى جرت توريته فى البداية لجعلها تأويلية، ولكن مصحوبة بمحاذير (وهذا مجرد مثال فقط) صمم لبقى مسافة طقسية.

١٧- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر ص ١٢١ (الترجمة الفرنسية، ص ١٥٣، التشديد لى).

١٨- ج. لاكان، كتابات، باريس، سوى، ١٩٦٦، ص ص ١١-٦١.

١٩- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ص ١٢٧-١٢٨، (الترجمة الفرنسية، ص ١٦٠، التشديد لى). نظراً لأن أسلوب هيدجر الفلسفى جماع عدد قليل من الآثار المكررة، إلى ما لانهاية فقد أثّرنا أن نحصرها على مدى مقطع واحد - تحليل المساعدة - حيث تجتمع كلها معاً، هذا المقطع الذى ينبغى إعادة قراءته ككل، لنرى كيف تتمفصل هذه الآثار فى الممارسة داخل وحدة سياقية.

٢٠- فى النهاية، ما من كلمة غير قابلة للترجمة hapax : وهكذا على سبيل

المثال فإن الكلمة، ميتافيزيقى، ليس معناها عند هيدجر هو نفس معناها عند كانت، ولا هى عند هيدجر الثانى مثلها عند هيدجر الأول، يدفع هيدجر فقط إلى حد أقصى، خاصية أساسية للاستعمال الفلسفى للغة فى هذه المسألة. يمكن للغة الفلسفية بوصفها جملة من المصطلحات المتداخلة جزئياً أن تستخدم بملاءمة من قبل المتحدثين القادرين على إحالة/ إرجاع كل كلمة إلى المصطلح الذى تكتسب فيه المعنى الذى قصد لها (بالمعنى الكانطى).

٢١- إ. يونجر، رسالة المتمد، نفس المصدر، ص ص ٤٧-٨ (يمكن لنا أن نجد فى ص ٦٦ إشارة واضحة وإن ضمنية إلى هيدجر).

٢٢- لا يرتكز الوجود الأصيل للهوية على وضع استثنائى للذات، وضع انفصل عن الهم، إنه بالأحرى تعديل وجودى لـ"الهم" التى تحدت بوصفها موجودى أساسى (م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ١٣٠، الترجمة الفرنسية ص ١٦٣ وأيضاً ص ١٧٩، الترجمة الفرنسية، ص ٢٢٠).

٢٣- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ص ٢٩٥-٣٠١ و ٣٠٥-٣١٠.

٢٤- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ص ٣٣٢-٣٣٣ و ٣٣٧-٣٨٨، ٤١٢-٤١٣.

الفصل الخامس

القراءات الداخلية واحترام الشكل

١- ج. هابرماس، التفكير مع هيدجر ضد هيدجر، وجوه فلسفية

وسياسية، نفس المصدر، ص ص ٩٠-١٠٠.

٢- م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ١٩٣.

٣- م. هالبواشس، الطبقات الاجتماعية والمورفولوجيا، باريس، منشورات مينوى، ١٩٧٢، ص ١٧٨. غنى عن الذكر أن مثل هذه الجملة مستبعدة مقدماً من أى خطاب فلسفى يحترم ذاته: والإحساس بالتمييز بين، النظرى والتجريبى، هو فى الواقع بعد جوهرى من الإحساس الفلسفى بالتمييز.

٤- ليس عالم الاجتماع هو من يستورد لغة الأرثوذكسية: إن من تخاطبه رسالة فى النزعة الإنسانية، يقرن بين بصيرة نافذة فى عمل هيدجر وهبة استثنائية فى معرفة اللغة، وكلاهما معاً يجعلانه فوق أى مساءلة من أكثر المفسرين سلطنة بشأن هيدجر فى فرنسا (و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص ٦٨٤، بصدد مقال ج. بوفريه). أو أيضاً: هذه الدراسة المتعاطفة (التي كتبها ألبرت دوندين) تنغم فكرة أن الاختلاف الأنطولوجى هو نقطة المرجعية الفريدة فى كل جهد هيدجر. ولكن ليس كل الهيدجريين الذين يلاحظون بدقة سوف يكونون راضين، بلا شك، بشأن الصيغة التي تتعلق بالعلاقة بين هيدجر والتراث العظيم للفلسفة الخالدة) philosophia perennis نفس الموضوع، التشديد لى).

٥- م. هيدجر، مدخل إلى الميتافيزيقا، نفس المصدر، ص ١٥.

٦- م. هيدجر، نيتشه، باريس، جاليمار، ١٩٨٣، /الأول، ص ٢١٣، يقول هيدجر فى موضع ما، إن العمل، يهرب من السيرة الذاتية، التي يمكن لها، أن تعطى اسماً لشيء لا يخص أحداً فحسب.

٧- ج. بوفريه مدخل إلى فلسفات الوجود. من كيركجور إلى هيدجر، باريس، دونويل-جونتييه، ١٩٧١، ص ١١١-١١٢.

٨- أو. بوجليه، فكر مارتن هيدجر، باريس، أوبييه - مونتاني، ١٩٦٣، ص ١٨.

٩- يمكن لنا من وجهة النظر هذه أن نربط ما بين حوار "معين مع مارسيل دوشان، طبع فى VH'101,4 (خريف ١٩٧٠)، ص ص ٥٥-٦١ ورسالة حول النزعة الإنسانية، بدحضها وتحذيراتها التي لا حصر لها، وتدخلاتها المحسوبة مع التفسير، إلخ.

١٠- إن الاهتمام بالانفتاح، وهو شرط عدم القابلية للاستنفاد، واضح أيضاً فى استراتيجيات النشر: نحن نعلم أن هيدجر طبع محاضراته فى الخفاء، وبكميات قليلة، وبشكل تدريجى. الاهتمام بتقديم طبعة محددة من فكره لم يدحض أبداً، منذ الوجود والزمان الذى طبع عام ١٩٢٧ كقسم من العمل الكلى ولم ينجز أبداً، حتى طباعة أعماله الكاملة التى عاون فى تحريرها فى الوقت الذى أحيطت النصوص فيه بتعليقات هامشية.

١١- يمكن لنا أن نعترض على هذه الدعوى بأنها نفسها قد دحضت فى رسالة (حول النزعة الإنسانية)، نفس المصدر ص ٩٥. وهذا لا يمنع من إعادة تأكيدها مجدداً بعد وهلة.

١٢- H. Marcuse 'Beitrage zur phänomenologie des historischen Materialismus' in philosophische Hefte, I, 1928, pp 45-68.

١٣- C. Hobert, Das Dasein im menschen, Zeulenroda Sporn, 1937.

١٤- انظر عند م. هيدجر، رسالة حول الفزعة الإنسانية، نفس المصدر، ص ص ٦١، ٦٧، ٧٣، رفض القراءة الوجودية، لكتابه الوجود والزمان، ص ٨١، رفض مفاهيم الوجود والزمان بوصفهما علمنة للمفاهيم الدينية، ص ٨٣، رفض القراءة الأنثروبولوجية للتعارض بين الأصيل وغير الأصيل، ص ص ٩٧ - ٩٨، الرفض الملح قليلا، لـ"قومية" تحليلات "الوطن" (Heimat) إلخ.

١٥- ك. أكسيلوس، أدلة بحث، باريس، منشورات مينوى، ١٩٦٩. ص ص ٩٣، وما يليها، التشديد لى، "انظر أيضا ك. أكسيلوس، Einführung in ein künftiges Denken über Marx.

١٦- 1966. Und Heidegger Tübingen, Max Niemeyer verlage, "مدخل لفكر مستقبلى حول ماركس وهيدجر.

١٧- هنا نرى فى العمل، أى فى حقيقته العملية خطة الاختلاف الأنطولوجى بين الوجود والموجودات: هل هو أمر من باب المصادفة أن يحدث هذا بشكل طبيعى عندما تكون هناك حاجة لتأكيد الابتعادات وإعادة تأسيس المراتبيات بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة؟

١٨- إنه هذا الفهم الأعمى الذى يعينه هذا الإعلان المتناقض بجلاء الذى صدر عن كارل فرديريش فون فايتسكر (اقتبسه هابرماس، نفس المصدر، ص ١٠٦): لقد كنت طالبا شابا عندما بدأت أقرأ الوجود والزمان، الذى كان قد طبع لتوه. يمكننى أن أؤكد اليوم بكل وعى أننى فى هذا الوقت لم أفهم منه كلمة، إذا ما توخيت الدقة، ولكننى لم أستطع أن أقاوم شعورى بأن هناك، وهناك فقط، ذلك الفكر الذى يمكن أن

يشتبك مع المشاكل التى شعرت أنها تكمن وراء الفيزياء النظرية الحديثة، وسوف أكون منصفاً معه اليوم.

١٩- انظر س. دى بوفوار فكر اليمين اليوم، الأزمنة الحديثة، t,x عدد خاص (١١٢-١١٣) ١٩٥٥، ص ص ١٥٣٩-١٥٧٥، ١١٤ "t,x" (١١٥، ١٩٥٥، ص ص ٢٢١٩-٢٢٦١).

٢٠- ينبغى حتى نفهم التفاوت بين المصائر اللاحقة لكل من سارتر وهيدجر أن "تأخذ فى اعتبارنا جملة من العوامل التى عينت موقع كل منهما وحددت مساره فى مجالين مختلفين بعمق، أخصها بالذكر كل شىء يميز المثقف المولود الذى وضع فى موقع زائف فى الطبقة السائدة ولكنه مندمج تماما فى العالم الثقافى، عن مثقف الجيل الأول، الذى وضع فى موقع زائف فى العالم الثقافى أيضا.

الفصل السادس

التفسير الذاتى وتطور المذهب

١- يميل البحث التاريخى المعاصر إلى تأكيد الفرضية التى يوحى بها أسلوب القصد الفلسفى ذاته، وخاصة الانحياز تجاه التطرف المنهجى الذى تجلى فيه: وهكذا فإن هيجو أوت يثير الشك حول إعادات التفسير التى كان على هيدجر أن يقدمها لعلاقته مع الحزب النازى (خاصة إيمانه بالفوهرر ومقاومته اللاحقة) ويبين أن قبوله منصب العميد لا يبدو أنه كان نتيجة ولاء بسيط للسلطة، وإنما أوجت به الإرادة السياسية بمعناها الدقيق لكسب عالم المثقفين والأكاديميين للأفكار الجديدة

٦- مقدمة كتبها هيدجر لكتاب و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص

ص. XVI-XVII .

٧- يمكن الرجوع بشأن دفاع هيدجر عن أنشطته السياسية في ظل الحكم النازي إلى إفاداته لقوات الاحتلال المؤرخة ٤ نوفمبر ١٩٤٥ (وأيضا مقابلة ٢٣ سبتمبر ١٩٦٦ التي طبعتها مجلة Der Spiegel ، بناء على طلب زملائه (خاصة فون موللندورف، العميد السابق، الذي صرفه النازي من الخدمة) وللدفاع عن الحياة الروحية للجامعة، وقد اتبع الحزب النازي لنفس الأسباب، ولكن لم يسهم أبدا في أنشطته، لقد كان فكره دائما فكريا نقديا تجاه الأيديولوجية النازية ولم يكن مذبنا أبدا بمعاداة السامية وقد فعل كل ما يمكن لمساعدة الطلاب اليهود، إلخ).

٨- يبدو تطورا مماثلا نموذجيا لشيخوخة الحافظ حيث يصبح تقليديا ومن ثم متحجرا، وذلك بصيرورته واعيا بذاته من خلال تموضعاته الخاصة ومن خلال التموضعات التي يولدها (النقد، والتعليق، والتحليل)، وبتحويل ذاته السلطة التي منحت له، لاتباع منطقها حتى نهايته المنطقية.

٩- ينطبق قصد التجاوز أيضا على إنتاجه الباكر (انظر: مثلا تجاوز الميتافيزيقا، في م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ص ٨٠ - ١١٥، خاصة ص ص ٩٠-٩١، بصدد كانط ومشكلة الميتافيزيقا).

١٠- ر. كارناب، العلم والميتافيزيقا أمام التحليل المنطقي للغة، باريس، هرمان وسي، ١٩٣٤، ص ص ٢٥-٢٩ و ٤٠-٤١.

للسياسات القومية (حيث إن عمادة فريبورج هي القاعدة الأساسية التي طمح أن يعتلى منها ذرى الرايخ) وأن يصبح نوعا من عميد العمداء أو الفوهرر الثقافي. وفي الواقع فإن النازيين الذين كانوا بلا شك قلقين من راديكاليته، لم يتبنوه، وتعلل هيدجر بذلك لترك وظيفته.

(cf. H. OTT, "Martin Heidegger als Rektor der universität Freiburg, 1933-1934" Zeitschrift für die Geschichte des oberheims, 1984 pp. 107-enfin, "Der philosoph im politischen zwiklicht". Neue Zürcher Zeitung, 34 nov. 1984)

٢- مع مراعاة حقيقة أن هناك اتفاق عام حول نسبة الوجود والزمان إلى هيدجر الأول، والتفسير الذي قدم له هيدجر من نفسه في كانتط ومشكلة الميتافيزيقا وفي الأعمال الصغرى لعام ١٩٢٩، يمكن تعيين أن القطيعة المذكورة في رسالة حول النزعة الإنسانية قد وقعت إجمالا بين ١٩٣٣-١٩٤٥.

٣- ر. ميندر، بصدد هيدجر، اللغة والنازية، نقد، ١٩٦٧، العدد ٢٣٧، ص ص ٢٨٩-٢٩٧.

٤- الكلمة مستعارة من ف. فون هرمان. Die selbstinterpretation Martin Heideggers (Meisenheim-am-glan. 1964)

٥- لإحصاء الملامح الرئيسية للترجمة البنيوية لفكر هيدجر، انظر و. ج. ريتشاردسون، هيدجر من الظاهريانية إلى الفكر (لاهاى، مارتنينوس نيجهوف، ١٩٦٣) ص ص ٦٢٥-٧. إنها نفس العملية التي تحول متمرد يونجر من بطل فعال ومتسيد في كتاب العامل Der Arbeiter إلى قاطع طريق waldgang يبحث عن ملاذ في التأمل.

بيير بورديو

- هو عالم اجتماع فرنسى وأشهر علماء الاجتماع فى النصف الثانى من القرن العشرين.
- توفى عام ٢٠٠٢ وبدأ حياته البحثية مبكراً (فى أواخر الخمسينيات من القرن الماضى).
- ومن أشهر أعماله: الحس العملى، وبؤس العالم، والهيمنة الذكورية، وأخيراً دراساته عن سيطرة أجهزة الإعلام.
- وهو صاحب نظريات أصبحت معروفة باسمه داخل العلم مثل نظرية المجال ونظرية البنيوية التكوينية.

المترجم فى سطور:

سعيد العليمى

باحث فى فلسفة القانون ودارس للفكر السياسى وتطبيقاته العربية. وله ترجمان عن الفرنسية والإنجليزية فى أزمة البنيوية وأصول المسيحية.

إبراهيم فتحى

ناقد يتبع المنهج الثقافى الذى يربط بين الفنون والآداب والتيارات الاجتماعية والفكرية.

يشارك فى الحياة الثقافية عن طريق الكتابة والندوات والمحاضرات فى الصحافة والإذاعة والتلفزيون فى مصر والعالم العربى وبعض البلاد الأوروبية.

من مؤلفاته: "الماركسية وأزمة المنهج"، و"العالم الروائى عند نجيب محفوظ"، و"نجيب محفوظ بين القصة القصيرة والرواية الملحمية"، و"الخطاب الروائى والخطاب النقدى فى مصر"، و"كوميديا الحكم الشمولى"، و"معجم المصطلحات الأدبية".

من مترجماته وتقديمه إلى العربية: "الإيديولوجية" ديفيد هوكس، و"قواعد الفن" بيير بورديو، و"أسئلة علم الاجتماع" بيير بورديو، و"نظرية الوجود عند ماركس" هريبرت ماركيز، و"المنطق الجدلى" هنرى لوفيفر، و"أزمة المعرفة التاريخية" بول فين، و"الماركسية والفن الحديث" ف. كلينجندر، و"التقاليد الفلسفية المعاصرة" م. يفتشوك، و"تاريخ علم المنطق" ألكسندر ماكوفسكى، و"مسألة العولمة" بول هيرست وجراهام تومسون.

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٣٨١٨ / ٢٠٠٥

HEIDEGGER

تقدمت ألمانيا إلى ثانی قوة صناعية فی العالم بعد الولايات المتحدة، مما أدى إلى أضرار شديدة بالوضع الاقتصادي وأسلوب الحياة والقيم الاجتماعية والثقافية لكل الفئات السابقة للرأسمالية وخصوصا لأساتذة الجامعات فی الإنسانيات بعد "أمركة" البحث العلمی، وسيادة فروع الفيزياء الرياضية والكيمياء. ويرى تیری إيجلتون فی "النظرية الأدبية" أن هیدجر كان من الذين رفضوا عقلانية التتویر بموقفها الاختزالی الكمی النفعی من الطبيعة، ودعوا إلى إحلال إصغاء متواضع للنجوم والسموات والغابات، وهو إصغاء یحمل كل سمات فلاح مذهول. فالإنسان یجب أن یفسح مكانا للوجود بتسليم نفسه بالكامل له، أى یجب أن یعود إلى الأرض الأم التي لا یمكن استتفادها، فهي النبع الأول لكل معنى.

إنه فیلسوف الغابات السوداء وداعية رومانسی لمجتمع المشاركة الجماعية العضوی، وهو یمجّد الفلاح (والحرفی) وأدواته وعلاقاته.